جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مَجلة المَعهدِ المصْرِيّ

لِلدّراسَاتِ الإسلامِيَّةِ فى مَدرِيد

يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

المجلد الثالث والعشرون — مدريد ١٩٨٥ – ١٩٨٦

العنوان : Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 - Madrid (España)

فهرس القسم العربي

	صفحة
تقديم . للدكتور سيد حنفى حسنين	٣

البحوث والنصوص

الحضارة الأندلسية ودورها فى تكوين الحضارة الاسبانية . للدكتور شوقى ضيف	٧
الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس . للدكتور محمود علي مكى	٢٧
الجديد فى مقتطف ابن سعيد . للدكتور سيد حنفى حسنين	٥١
خصائص كلام أهل الأندلس . نثرا ونظما . للدكتور فدريكو كورينتى قرطبة	٥٩
بين أدوات الحضارة وأدوات التشبيه . للدكتور صلاح فضل	٦٩
القسم المصرى من « المغرب » لابن سعيد . للدكتور حسين نصار	٩١
بعض مظاهر العلاقات التاريخية بين مصر والأندلس . للدكتور أحمد مختار العبادى	٩٧
كتاب التواريخ لباولوس أوروسيوس . للدكتور عبادة عبد الرحمن كحيلة	١١٩
الانسان عند فلاسفة المغرب العربى . للدكتور عاطف العراقى	١٣٩
ابو الوليد بن رشد وقضية الايمان . للدكتور مصطفى الشكعة	١٥٣
المدرسة الشوذية فى التصوف الأندلسى . للدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى	١٧٣
تأثير منار الاسكندرية فى عمارة بعض مآذن المغرب والأندلس . للدكتور السيد عبد العزيز سالم	١٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

هذا عدد خـاص من مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية يضم معظم الأبحـاث التى ألقيت فى مؤتمر « الحضارة الأندلسية » الذى عقد فى كليـة الآداب بجامعة القاهرة فى الفترة من ٢٠ – ٢٣ مارس ١٩٨٥ بدعوة من رئيس الجامعة السابق **الأستاذ الدكتور حسن حمدى ابراهيم** .

واذا كان هنـاك فضل على هذا المؤتمر ، فهو فضل الأستـاذ الدكتور حسن حمدى ابراهيم رئيس جامعة القاهرة السابق ، والأستاذ حاليا بكلية الطب ، لأنه بدون تشجيعه لى المـادى والمعنوى – وكنت أمينـا عاما لهذا المؤتمر – ما كان النجاح حليفا لهذا التجمع الضخم لأهم علماء العالم فى مجال الحضارة الأندلسية الذين تكفلت جامعة القاهرة بدعوتهم على نفقتها ، وسهلت للمشرفين على المؤتمر أن يقدموا لهم كل وسائل الراحة .

كذلك كان لوزارة التعليم العالى فى مصر وعلى رأسها وزيرها السابق **الأستاذ الدكتور مصطفى كمـال حلمى** ، ووكيل وزارتها الأول **الأستاذ فوزى عبد الظـاهر** الفضل فى رعاية هذا المؤتمر رعاية مادية ومعنوية ، فأكد للمؤتمر النجاح الذى كنا نتمنـاه كمشرفين على تنظيمه ، وهو مـا أشاد به الأساتذة الأجلاء ، والبـاحثون المتخصصون الذين حضروا الى رحاب جامعة القاهرة من جميع أنحاء العالم .

كان التفكير أن تطبع أبحـاث هذا المؤتمر فى مطبعة جامعة القـاهرة فى عدد خاص من أعداد المجلة العلمية لكلية الآداب كما أشرت فى المقدمة التى سجلتها فى

دليل المؤتمر ، ولكن حين صدر قرار انتدابى مستشارا ثقافيا ومديرا للمعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد فى أغسطس ١٩٨٥ رأيت أن أفضل مجلة متخصصة فى الحضارة الأندلسية تنشر فيها تلك الأبحاث هى المجلة العلمية المتخصصة التى يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد وذلك لأسباب كثيرة من أهمها أن مطبعة المعهد هى القادرة على طبع الأبحاث التى قدمها أصحابها بلغات أخرى غير العربية ، وكان أكثر هذه الأبحاث باللغة الاسبانية ، كذلك فان الاقبال على هذه المجلة فى الأوساط العلمية الدولية لعراقتها وقيمتها الأكاديمية تجعل أبحاث المؤتمر فى متناول المتخصصين فى الحضارة الأندلسية وخاصة من لم يشاركوا فى مؤتمر جامعة القاهرة .

وقد لقت هذه الفكرة استحسانا من جميع من شارك فى المؤتمر حين أرسلت اليهم تجارب طبع أبحاثهم ، كما لاقت استجابة سريعة من الهيئات العلمية الدولية التى تنتظر دائما صدور كل عدد من أعداد مجلة المعهد ، لأنهم عن طريق هذا العدد الخاص يكونون كمن شاركوا فى مؤتمر القاهرة .

ان المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد بنشاطه العلمى والثقافى ، وبمكتبته المتخصصة الزاخرة ، ومطبعته العريقة ومطبوعاته المؤثرة فى تاريخ الحضارة الأندلسية هو صنو لأقدم جامعات مصر : القاهرة والاسكندرية وعين شمس وأسيوط ، ان لم يكن هناك وقت انشائه عام ١٩٥٠ غيرها ، بالاضافة الى جامعة الأزهر ، أعرق جامعات العالم .

ولهذا لا غرابة أن تصدر أبحاث مؤتمر الحضارة الأندلسية من خلال هذا المعهد تأكيدا على دوره البناء فى دراسة تاريخ الحضارة العالمية ؟

أ. د. سيد حنفى حسنين

المستشار الثقافى

ومدير المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد

مدريد ١٩٨٧

الحضـــارة الأندلسيـــة

ودورها فى تكوين الحضارة الاسبانية

تتفـاوت الأمم القديمة فى الدور الذى أدتـه فى تكوين الحضارة الاسبـانية العالمية ، فمنها أمم لها دور ممتاز ، وبجوارها أمم لم يكن لها أى دور ، وأمم كان دورها متواضعا كالامتين البـابلية والاشورية فان دورهما انتهى بانتهاء دورهـا التاريخى ، والامم الممتـازة منها ما تجدد لها هذا الدور مهمـا اختلف عليها من أحداث وخطوب كالامة المصرية أم الحضارة القديمة ، ومنها ما كان لها أثر بعيد فى الحضارة العـالمية كالامتين اليونـانية والرومانية المسهمتين بخطوط كبيرة فى الحضارة الأوربية الحديثة .

ولم يكن لاسبانيا دور حضارى فى العالم القديم ، اذ ظلت أمادا متطاولة أمة عادية تستقبل الحضارات ولا تكون لنفسها من خلالها حضارة متميزة . وكان أول ما استقبلت من الحضارات الحضارة الفينيقية على أيدى غزاتها من الفينيقيين فى القرن العاشر قبل الميلاد ، وكونوا بها مستعمرات لهم فى مالقة وقادش . وبعد نحو خمسة قرون استقبلت الحضارة اليونـانية على أيـدى غزاتهـا من اليونـانيين ، وسموها أيبيريـا وأسسوا فيها مدينة برشلونة . ونشبت بينهم وبين الفينيقيين حرب ، فاستعانوا ضدهم بأبناء عمومتهم القرطاجنيين ، وساعدوهم واستقبلت اسبانيا حضارتهم ، وأسسوا بها مدينة قرطاجنة على البحر المتوسط باسم مدينتهم فى افريقيـا . واندلعت الحرب بينهم بقيادة هانيبـال وبين الرومـان ، وانتصر الاخيرون فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد . وكان الرومان قد تنبهوا فى أثناء تلك الحرب الى ما فى اسبانيا من ثروة كبيرة . فاقتحموها بجيوشهم وضموها اليهم ، ونشروا فيها سريعـا — بواسطة جنودهم ومن سمع بخيراتها ووصل اليها من بلدهم — لغتهم اللاتينية ، ونشروا بهـا — فيما بعد المسيحية حين اعتنقوهـا واتخذوها دينهم ، وهم الذين سموا ايبيريا اسبانيا باسمها الباقى الى اليوم .

واخذت اسبـانيا تشارك بعض المشاركة فى حياة رومـا السياسية والأدبية بمن نشأوا فيها أو ولدوا بها لأسر ايطالية ثم رحلوا عنها الى روما الأم ليحظوا

فيها بما يبتغون من المجد والشهرة ، وممن ولدوا بها لأسرة ايطالية من القياصرة تراجان وابن أخيه هدريان . وكانت روما – منذ فتحت اليونان – تعكف على فلسفتها رواقية وغير رواقية وعلى فنونهـا من نحت وشعر وغير شعر ، تحـاكيها وتقلدها ، وتفوقت عليها بسبب ما كان لديها من محاكم وقوانين مما جعلها تتفوق على أثينـا فى الخطابة القضائية ، وبـالمثل فى الخطـابة السياسية ، بسبب ما كان لديها من مجلس شيوخ ، وهيأ ذلك لازدهار الخطابتين السياسية والقضائية بروما كما هيأ لكثرة الأساتذة الذين يعلمون الفتيان فنون البلاغة الخطابية ، وتشارك اسبانيا فى هذا النشاط الخطابى باثنين من ابنـائها القرطبيين ، وهم سنيكـا الأب الذى نشأ فى قرطبة وانتقل الى روما وعلم فيها الخطابة وترك فيها بعض كتـابات بلاغية ، وسنيكا الابن الذى ولد بقرطبة فى العام الرابع قبل الميلاد ، وجىء به الى رومـا ، وتلقى بها تعليمه على أبيـه ومن المتفلسفة والخطبـاء ، وأصبح فيلسوفا أبيقوريـا ومعلما كبيراً للخطـابة وعلمها نيرون ، وله مسرحيات اتخذهـا كورنى وراسين مثلهما المسرحى الأعلى ، وحكم عليه نيرون بالموت سنة ٦٥ للميلاد لاتهامه بالاشتراك فى مؤامرة ضـده . ويلحق بهذين المعلمين الكبيرين للخطـابة فى رومـا كونتليان ، وهو مثلهما من اسبانيا وكان قد رحـل الى روما ليتعلم فن الخطـابة ، حتى اذا برع فيها افتتح مدرسة لتعليمها ، وله فيها كتاب مهم كان – ولا يزال – المرجع الأساسى للأوربيين فى التعرف على الخطـابة الرومانية . واشتهر من أسرة سنيكا بروما حفيد له كان شاعراً ، وهو لوكان ، وكان قد ولد بقرطبة سنة ٣٩ للميلاد ، وجىء به الى روما ليتثقف بها ، وأصبح فيها شاعراً لامعا ، ولم يلبث أن نظم ملحمة قصصية بارعة على غرار ملحمة الانيادة لفرجيل شاعر روما المشهور . صور فيها الحرب الأهلية بين قيصر وبومبى ، واتهمه نيرون بأنه اشترك مع عمه سنيكا الابن فى المؤامرة ضده ، وحكم عليه بالموت وعمره لا يتجاوز السادسة (١) والعشرين .

وانمـا بسطت ذلك لأدل على أن من شاركوا من اسبـانيا فى الأدب الـلاتينى أفنوا شخصياتهم فيه بحيث لا تجد عندهم شيئا يميزهم كأدباء اسبانيين ، فمـا أنتجوه من الأدب لا يمتاز عن الأدب اللاتينى الرومانى فى شىء ، وهم لم ينتجوه فى اسبانيا ، بل انتجوه فى روما ، وقد رحلوا اليها ليحسنوه ويتقنوه بها ويستطيعوا انتاجه بحيث لا نتجاوز الحق اذا قلنا أنه أدب لاتينى رومانى خالص . واسبـانيا – بذلك – فى العهد الرومانى لا تزال كما كانت فى العهود الفينيقية واليونانية

---

(١) انظر فى كـل ما تقدم الأجزاء : التـاسع والعاشر والحادى عشر من قصة الحضارة لول ديورانت (طبع لجنـة « التأليف والترجمة » والنشر) وقصة الأدب فى العـالم للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود بالجزء الأول (طبع اللجنة) .

والقرطاجنية لا تستطيع أن تضيف الى الحضارة الانسانية شيئا اسبانيا متميز القسمات ، بل ظلت روما تتعهدها فى الحضارة كما تعهدها - من قبل - القرطاجنيون واليونان والفينيقيون . ولا نكاد نصل الى القرن الخامس للميلاد حتى تغير عليها القبائل الجرمانية المتبربرة التى قضت على الدولة الرومانية الغربية ، ويحكمها منهم القوط الى أن تسلمها منهم العرب ، ولم يكن للقوط حضارة ولا ثقافة ، مما جعلهم يقضون على ما كان باسبانيا من حضارة وثقافة رومانيتين.

فتح العرب اسبانيا - ومعهم البربر - فتم لها تكوينها الجنسى بما كان فيها من قبائل ايبيرية قديمة وما نزل فيها من عناصر فينيقية ويونانية وقرطاجينية ورومانية وجرمانية وما كان بها من عناصر يهودية وما جلب اليها أمراء الدولة الأموية من عناصر صقلبية كانت تجلب من شرقى أروبا ومن ايطاليا وفرنسا وألمانيا وبذلك اشتركت فى تكوين اسبانيا القارات الثلاث القديمة : أوربا وافريقيا وآسيا ، بحيث يستطيع قائل أن يزعم أن الاسبان ليسوا أوربيين بالمعنى الدقيق لكلمة أوربى ، هم أوربيون من حيث الموطن والمسكن ، أما الشعب وأما المكان فمزيج معقد من شعوب كثيرة مختلفة .

ويدل بوضوح على أن اسبانيا حين فتحها العرب لم يكن بها تراث حضارى لا مادى ولا معنوى ، انها كانت تعيش حياة أقرب الى البداوة ، أما فى القسم الذى تركه العرب للمسيحيين فى الشمال فكان قسما جبليا شديدا الوعورة ، وكان أهله يعيشون حياة شظف قاسية ، وأما القسم الذى شغله العرب والبربر وسموه الأندلس ، فقد ظلوا زمن الولاة يعيشون فيه معيشة قبلية بدوية ، ولم يعرفوا شيئا من التحضر الا فى عصر الدولة الأموية حين استقرت الأمور . واستغرق ذلك وقتا غير قليل ، فاذا أظل الأندلس عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ) وجدنا الأندلس تسعى بقوة الى استيراد حضارتها المادية والمعنوية من الحضارة العربية بوجهيها المعنوى والمادى فى المشرق . يقول ابن سعيد فى ترجمته بكتابه المغرب : « فى أيامه ادخل الاندلس نفيس الجهاز من ضروب الجلائب لكون ذلك نفق عليه وأحسن لجالبيه ، ووافق زمنه انتهاب الذخائر التى كانت فى قصور بغداد عند خلع الأمين فجلبت اليه » (٢) . وتبعه أهل قرطبة والاندلس يعنون بنفيس الرياش والفرش وأدوات الزينة ، وهو أول من أنشأ بقرطبة والأندلس دار الطراز لصبغ المنسوجات الفاخرة ، ويقول ابن الخطيب فى كتابه أعمال الاعلام : « فى أيامه اتخذ الطراز الذى كان حديث الرفاق وطرفه أهل الافاق . وتتكاثر بعده دور الطراز لصناعة المنسوجات القطنية والصوفية والحريرية بكل بلدان الأندلس ، ويقول

---

(٢) المغرب ٤٦/١

الادريسى أنه رأى بمدينة أطرية ثمانمائة دار طراز للحرير تصنع فيها الحلل والثياب والستور والبسط . وأخذت تزدهر سريعا صناعات الحلى والأوانى والحقاق والتحف المعدنية والبرونية والفضية وفى أيام عبد الرحمن الأوسط وفد المغنى زرياب (٢) غلام اسحق الموصلى فاحتفل به احتفالا كبيرا ، وكان من أهم العوامل فى نقل المجتمع القرطبى نحو تحضر واسع فى المعاش والحياة الاجتماعية، اذ علم الناس هناك الأكل بالملاعق والسكاكين ، وأدخل على أطعمتهم ألوانا جديدة من طعام بغداد لا عهد لهم بها ، واستن للمرأة الأندلسية ادابا فيما تتخذه من الثياب وهيأتها وفى تصفيفات شعرها تصفيفات متنوعة على جبهتها وعلى جوانبها وفى طيبها وعطورها وزينتها ، وبالمثل استن للرجال آدابا فى تقصير الثياب وتضييق الأكمام وفى كيفية تقصير شعرهم فى جانبى الرأس وكيفية ارساله وراء اذانهم ، وآخذ الاندلسيين بالتأنق فى حياتهم وتأثيث منازلهم .

وعلى هذا النحو أخذت قرطبة - ومن ورائها الأندلس - تنتقل فى عهد عبد الرحمن الأوسط من حياة البداوة والشظف الى حياة الحضارة فى الملبس والمأكل والتزين والتفنن فى الصناعات ، وعنى عبد الرحمن الأوسط ومن جاؤا بعده بالتأنق فى بناء القصور ، حتى اذا كنا فى عهد عبد الرحمن الناصر وجدناه لا يكتفى ببناء قصر واحد أو مجموعة من قصور ، بل يبنى مدينة بجوار قرطبة على سفح جبل العروس ، وقد ظل عشرة الاف عامل ينهضون ببنائها والتأنق فيه لمدة خمسة وعشرين عاما ، وكانت الطبقة الدنيا منها بساتين وحدائق وفى الطبقة الوسطى دور الموظفين ، وفى الطبقة العليا القصر الضخم وقاعته الكبيرة المزدانة بالرخام المذهب لاستقبال السفراء ، وكان فى وسطها جوهرة كبيرة تتلألأ وحوض مملوء بالزئبق المتموج اللامع ، وفى كل جانب من جوانب القاعة ثمانية أبواب حناياها من العاج والابنوس المرصع بالذهب وصنوف الجواهر ، وكان فى الجانب الشرقى المجلس المعروف باسم المؤنس ، وكان بوسطه حوض منقوش مذهب نصب عليه اثنا عشر تمثالا من الذهب الخالص مرصعة بالدر النفيس ، عملت بدار الصناعة بقرطبة ، وكانت تماثيل لأسد بجانبه غزال الى جانبه تمساح ، ويقابلها تماثيل لثعبان وعقاب وفيل ، وعلى أحد الجانبين تماثيل حمامة وشاهين وطاووس ، ويقابلها على الجانب الآخر تماثيل دجاجة وديك ونسر ، وكانت كل هذه التماثيل تمج من أفواهها الماء ، وكان بالقصر أربعة آلاف وثلاثمائة من السوارى الرخامية الملونة ، وكان له - فيما يقال - ألف وخمسمائة باب (٣) . وتتضح أبهة الحكم

---

(٢) انظر فى زرياب نفح الطيب ٣/١٢٢ وفى مواضع مختلفة والمطرب من أشعار أهل المغرب لابن وجنة (طبع القاهرة ص ٤٧ (وتاريخ مسلمى اسبانيا لدوزى ١/٣١٢)) .

(٣) الفن العربى فى الاندلس وصقلية لفون شاك ترجمة الدكتور الطاهر مكى (طبع دار المعارف ص ٤١) .

الأموى وما وصلت اليه الأندلس من حضارة فى بناء المسجد الجامع بقرطبة ، ويعد من أروع المساجد الاسلامية ان لم يكن أروعها ولا تزال جوانب روعته ماثلة الى اليوم ، وكان له واحد وعشرون بابا يدخل منها المصلون ، وللنساء أبوابهن اللائى كن يدخلن منهـا الى مقاصيرهن ، ورغم ما أصابه من اقتطـاع أجزاء منه لكنيسة وكاتدرائية لا يزال القسم الأكبر منه قائما بعمده وأروقته وأقواسها وعقودها وما يتنـاوبها من اللونين الأصفر والأحمر ، وقـد جلب خشبـه من غـابة الصنوبر بطرطوشة ، وهو صنوبر أحمر صافى البشرة لا يتغير رسمه ولا يؤثر فيه السوس كمـا يقول الادريسى . ويقول ابن غـالب عن منبر هذا المسجد الجـامع أنـه من الصندل الأحمر والأصفر والابنوس والمرجان ، بينما يقول أبو حامد الغرنـاطى (أحكم عمله ونقشه فى سبـع سنوات) وكـان يعمل فيه ثمـانية صنـاع ، ويقول الادريسى أنه المنـبر الذى ليس بمعمور الأرض مثلـه (٤) . وقـد استغرق وصف روعة المعمار فى هذا الجامع نحو عشرين صفحة فى كتاب الفن العربى واسبانيا وصقلية لفون شاك . ومما يـدل بوضوح على ما وصلت اليه الأندلس من حضارة مادية فى عهد عبد الرحمن الناصر هداياه التى كان يرسل بها الى أمراء المغرب مثل هديته الى موسى بن أبى العافية سنة ٣٢٢ وقد وصفها ابن حيان فى المقتبس القسم الخامس ذاكرا ما كان فيهـا من طرف حضارية مثل قطـع البز العجيب الصنعة وأدراج الفضة والثيـاب الفاخرة وحقاق العـاج المملوءة بالطيب وأنواع العطور ، منها حق فضة مدور الشكـل مملوء محدند معقود بالعنبر وحق عـاج أبيض فيه عود بخور بعنبر ، وحق عاج بأوصال فضة مملوء غالية ومخزن زجـاج مغطى بفضة وسلسلة فضة مملوء بالمسك ، وزجاجة عراقية مذهبة فيها ماء ورد ومشط عاج كبير لتسريح اللحية ومكحـل ذهب الى غير ذلك من تحف رواها ابن حيـان فى صفحتين من كتابه (٥) . ولعل هدية لملك من الملوك قديما وحديثا لم تبلـغ هدية الوزير أحمـد بن عبد الملك بن شهيد للنـاصر سنة ٣٢٧ ويذكر ابن خلدون قـائلا بينها خمسمائة ألف مثقال من الذهب الخالص وأربعمائة رطـل من التبر ومـائتى بدرة من شبائك الفضة ومائتى رطـل من العود ومائة أوقية من المسك وخمسمائة أوقية من العنبر وثلاثمائة أوقية من الكـافور وثلاثين شقـة من الحرير المرقوم بالذهب مختلفـة الألوان وعشرة من ثمين الفراء وستـة من السرادقات وثمـانيا وأربعين من الملاحف لزينة الخيل من الحرير والذهب وثلاثين بساطا من الصوف وعشرين جارية بكسوتهن وزينتهن وأربعين وصيفا من الرقيق الصقلبى وما لا يكاد يحصى من السلاح عدا البغال وعتاق الخيل وكانت تعد بالعشرات (٦) .

---

(٤) فى تاريخ وحضارة الأندلس للدكتور السيد عبد العزيز سالم ص ٢٦١ .
(٥) المقتبس ٣٥١/٥ وما بعدها .
(٦) تاريخ ابن خلدون (طبعة بولاق) ١٣٨/٤ .

وكان التنافس شديد بين أمراء الطوائف ودفعهم دفعا الى بناء القصور المشيدة والتأنق فيها غاية التأنق ، ويصور ذلك – من بعض الوجوه – ما رواه ابن بسام فى الجزء الرابع من ذخيرته عن ابن حيان وحديثه عن قصر المكرم للمأمون بن ذى النون ، ونشعر كأنه يصف لنا قصرا مسحورا من قصور ألف ليلة وليلة لكثرة ما فيه من ضروب الديباج والطنافس والستائر المزركشة وكثرة ما على حيطانه وأفاريزها المرمرية من صور وتماثيل لحيوانات وأطيار وأشجار وثمار وما على جوانب الحوائط من بحور الزجاج الملون الملبس بالذهب الابريز ، ويذكر ابن حيان بحيرتين كانتا فى القصر صنعت عليهما تماثيل أسود من الذهب والماء ينساب من أفواهها (٧) ، ويذكر الأمير عبد الله بن بلقين صاحب غرناطة أن بين ما تنازل عنه لأمير المرابطين يوسف ابن تاشفين سفط ذهب كان فيه عشرة عقود من أنفس الجواهر وتنازلت أمه للأمير المرابطى عن خمس عشرة عقدا مماثلة (٨) ويدل أكبر الدلالة على أن الحضارة الأندلسية المادية ظلت مزدهرة حتى السنوات الأخيرة للعرب هناك قصر الحمراء بغرناطة ، ويحيط به سور مستدير تعلوه شرفات للحراسة ويلقاك القصر الفخم فى الداخل وقد فرشت أرضه بالرخام وازدانت حيطانه بآى القرآن الكريم وبأبيات فى وصفه ومديح أمرائه ، وتخلب اللب قاعة الريحان بأفاريزها وعقودها وأقواسها ومثلها قاعات القصر من مثل قاعة الاختين وقاعة بنى سراج وقاعة السفراء وردهة الأسود حاملة حوضا والماء ينسكب من أفواهها الى اليوم . ويكتظ القصر بأعمدته الرخامية وزخارفه ورسومه المذهبة ونقوشه وترصيعات جدرانه وسقوفه وتراكيبه الزخرفية من أشجار ونجوم وأزهار وطيور فى ألوان لا حصر لها ، وان أى لغة لتعجز عن وصف روعة هذا القصر وسحره الاخاذ الذى يشعر كل من يطوف بغرفه انه اختطف – كما يقول فون شاك – الى عالم الاحلام . وألحقوا به حدائق بالغة الروعة سميت جنة العريف ، وهى تموج بالنباتات والأشجار والورود والريحان والنافورات فى مناظر خلابة . وتستغرق وصف القصر وغرفه وجنته ومفاتنه الرائعة نحو أربعين صفحة فى كتاب الفن العربى فى اسبانيا وصقلية لفون شاك ، ويختم وصفه بدمعة يرسلها على هذا المجد الحضارى العظيم للأندلس العربية وأهلها العظام الذين توجوها بهذه الروائع الفاتنة وهى روائع تشهد بتقدم المعمار والصناعات الفرعية تقدما لعل بلدا فى العالم لم تشهده فى تلك الأزمنة حتى ليقول ابن خلدون عن الأندلس فى أواخر القرن الثامن للهجرة : « انا (٩) نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها

---

(٧) الذخيرة لابن بسام : القسم الرابع المجلد الأول (تحقيق د. احسان عباس ص ١٢٧ وما بعدها .

(٨) مذكرات الأمير عبد الله ص ١٥٦ وما بعدها .

(٩) مقدمة ابن خلدون وتحقيق د. على عبد الواحد وافى (طبع دار النهضة مصر) ٩٣٨/٢

مستحكمة راسخة فى جميع ما تدعو اليه عوائد أمصارها كالمبانى والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش فى القصور وحسن الترتيب والأوضاع فى بناء وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين وسائر الصنائع التى يدعو اليها الترف وعوائده فنجدهم أقوم عليها وأبعد فيها ونجد صنائعها مستحكمة لديهم وهم على حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار .. لما قدمناه من رسوخ الحضارة الأموية ودول الطوائف) .

وهذه الحضارة المادية التى ظلت مزدهرة فى الأندلس طوال سبعة قرون منذ عهد عبد الرحمن الأوسط كان ينعم بها ويعيشها كل سكان الأندلس من العرب والبربر والمولدين والمستعربين المسيحيين وأخذت منذ أول الأمر تسقط منها أسراب الى قطالونية فى الشمال الشرقى لايبيريا الى دول نباره وأرجون وقشتالة فى الشمال حتى اذا استولى الاسبان على طليطلة سنة ١٠٨٥ للميلاد ، واتسع فيما بعد استيلاؤهم على المدن الأندلسية الكبيرة مثل قرطبة واشبيلية عاشوا مع العرب هذه الحضارة قرونا ، بحيث أصبحت جزءا لا يتجزأ من بناء حضارتهم ، أو قل انها مكنتهم من بناء حضارتهم الحديثة ، اذ لم يكن لهم قبلها — كما أسلفنا فى صدر هذا الحديث — حضارة مادية حقيقية . وقد ظلت الحضارة المادية الأندلسية تحيى بقوة فى اسبانيا عن طريق من بقى فيها من أهلها سواء المدجنون ، وهم من احتفظوا باسلامهم وخضعوا للنصارى أو المورسكيون وهم من تنصروا تنصرا ظاهريا أو حقيقيا ، حتى اذا صدر قرار باخراجهم من اسبانيا فى مستهل القرن السابع عشر فقدت كل صناعها المهرة (١٠) الا من كان قد تعلم على أيديهم من الاسبان وعرف شيئا من أصول الصنعة فى العمارة ونحت الأخشاب وصنع الفخار ذى البريق المعدنى المتألق وزخرفته ببعض النباتات وصنع الحرير المزخرف زخارف بديعة ومعروف أنه يوجد فى بافاريا بألمانيا قصر ليندر هوف الذى بناه الملك لودفيج الثانى فى القرن الماضى على غرار قصر فرساى البديع بباريس ، ولكى يستكمل روعته شاد بجواره ملحقا بأسلوب المورسكيين الاسبان فى العمارة ، وفى أعلاه قبة ومأذنة ، ويزخر بالطنافس والزخارف وصور الطاووس وزجاج النوافذ الملون ، ويشهد هذا الملحق فى قلب أوربا بروعة الفن المعمارى المورسكى وبعبارة أخرى الفن المعمارى الأندلسى البديع . ويتحدث ترند فى المقالة الأولى بكتاب تراث الاسلام عن أثر المعمار المورسكى والأندلسى فى المعمار الاسبانى القومى وما به من كثرة الأقبية والعقود والبوائك ، ويلاحظ تغلغلة فى نوافذ الكنائس وأبراجها وما على حناياها من زخارف القاشانى وتربيعاته البراقة الملونة (١١) .

---

(١٠) تراث الاسلام (طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١/٧

(١١) تراث الاسلام ١/٢٢ وما بعدها .

ومن الفنون الأندلسية المهمة التى أثرت – ولا تزال تؤثر – فى الحضارة الاسبانية الحديثة فن الغناء والموسيقى وقد بدأ ازدهاره مع وفود زرياب غلام اسحق الموصلى على عبد الرحمن الأوسط واغداقة الأموال الوفيرة عليه وما كان من اتخاذه معهدا لتعليم فتيان قرطبة وفتياتها الغناء والموسيقى وقوانينهما وتخريجه مغنين ومغنيات كثير منهم أبناؤه وبناته وقلم وعلم وشفاه ومتعة ، وقد أهداها الى الأمير عبد الرحمن الأوسط ، ويقول التيفاشى نقلا عن ابن سعيد فى كتاب له لا يزال مخطوطا يسمى متعة الأسماع فى علم السماع : « كان غناء أهل الأندلس اما بطريقة النصارى واما بطريقة حداة العرب ، ولم يكن عندهم قانون فى الغناء الى أن تأثلت الدولة الأموية وكانت مدة عبد الرحمن الاوسط فوفد عليه الامام المقدم فى هذا الشأن على بن نافع الملقب بزرياب غلام اسحق الموصلى فجاء عالم تعهده الاسماع » (١٢) . واشتهر زرياب بأنه أضاف الى الاوتار العود وترا خامسا اخترع له مضرابا من قوادم النسر . وجعل للغناء تقاليد انفردت بها الاندلس فكان يبدأ بالنشيد بأى نقر ويخرج منه الى البسيط ويختم بالمحركات والاهازيج .

وزرياب بذلك يبدأ الموسيقى والغناء فى الأندلس بمعناهما العلمى ويقول ابن سعيد انه لم يكن معروفا فى الأندلس قبله سوى الحداء العربى البسيط وغناء النصارى ويقصد ترانيم الكنيسة ، ويقول انه لم يكن لها قانون عندهم فقد كانت ترانيم أولية – أما زرياب فقد كان لغناءه وموسيقاه نسب زمنية مقدرة ، وبعبارة أدق رقم (نوت) موسيقية محددة على نحو ما نقرأه فى كتاب الأغانى لأبى فرج الاصبهانى من رقم الغناء العربى وموسيقاه ، وهى رقم (نوت) كثيرة تكتظ بها مجلداته التى تزيد عن العشرين مجلدا عدا . وممن أحسنوا الغناء بعده عباس بن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤ وكان يحذق الضرب على العود وصوغ اللحون (١٣) . واتسع التعلق بالغناء فى الأندلس بعد القرن الثالث حتى ليحكى التجيبى شارح المختار من شعر بشار المطبوع بالقاهرة أنه بات ليلة سنة ٤٠٦ فى مالقة ساهرا لكثرة ماكان يخفق حوله من أوتار العيدان والطنابير والمعازف . وكل بلاد الاندلس كانت مثل مالقة غناء وعزفا . وازداد العزف والغناء والطرب كثرة فى عهد أمراء الطوائف لكثرة ما اشتهروا به من ليالى القصف والانس ، ويشتهر فى هذا المجال المعتضد بن عباد صاحب اشبيلية وابنه المعتمد ، ويصف ابن بسام ما اتخذ المأمون ابن ذى النون صاحب طليطلة لضيوف فى حفل أقامه لاعذار حفيده وكيف انثنوا بعد طعامهم الى مسرح الغناء وما نظم فيه من نوبات لجوقات المغنين هاجت الاطراب

---

(١٢) انظر كتاب ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية (طبع مكتبة المنار بتونس) ١٨٥/٢ .

(١٣) المقتبس لابن حيان تحقيق مكى (طبع دار الكتاب العربى بلبنان) ص ٢٧٩

واستخفت الالباب (١٤) واشتهر هذيل بن رزين صاحب السهلة الى الشمال الغربى من بلنسية بأنه أول من بالغ فى ثمن القينات المغنيات اذا اشترى قينة مغنية بثلاثة الاف دينار ، وكانت فصيحة لا تلحن وأديبة بارعة مع معرفة بالطب وعلوم الأوائل واللعب بالسيوف والاسنة المرهفة ، وابتاع لها كثيرات من القيان المحسنات (١٥) ونلتقى فى القرن السادس بابن باجة فيلسوف الأندلس وامامها فى الموسيقى والالحان وخلفه فيهما تلميذه أبو عامر الغرناطى واشتهر ببراعته فى علم الألحان ، وكان ينظم الشعر ويلحنه ويغنيه على طريقة المغنيين الأوربيين المعاصرين ، ويقول التيفاشى : « كان خاتمة هذه الصناعة أبو الحسن المرسى ، وله فى الموسيقى كتاب كبير فى جملة أسفار ، وكل تلحين سمع بالاندلس والمغرب فى شعر متأخر فهو من صنعته » ويقول أيضا : « والغناء موقوف اليوم (فى أواسط القرن السابع الهجرى) على اشبيلية من مدن الاندلس وبها محسنات يعلمن الغناء لجوار مملوكات لهن أو مستأجرات عليهن مولدات ، تباع الجارية منهن بألف دينار ، واذا كانت تحسن الضرب على جميع الآلات وجميع أنواع الرقص ومعها آلاتها والجوارى اللائى يطبلن عليها ويزمرن تسمى مكملة وتباع بعشرة الآف دينار ذهبا (١٦) » وليس بين أيدينا ما يوضح أنواع الرقص التى يشير اليها التيفاشى ، غير أنه فى كتاب المغرب قطعة لابن خروف العالم النحوى الأندلسى المشهور يصف فيها راقصة بأنها منوعة الحركات وأنها تتأود وتتثنى وتبتعد وتقترب على المسرح صورا كثيرة من الاقتراب والابتعاد والتثنى الغريب ، حتى لتقنم رأسها الى قدمها فى تقوس عجيب لاعبة كيف شاءت بالعقول (١٧) .

ومن المؤكد أن هذا الرقص وما اتصل به من غناء وتلحين كانت تتسرب منه صور كثيرة الى قصور ملوك قشتالة وغيرهم من ملوك الشمال المسيحيين ، ويحكى ابن بسام عن ابن الكتانى المتطيب أنه رأى فى مجلس شايخة بن غرسقه ملك البشكنس (٣٩١ — ٤٢٦ هـ.) عدة قينات أهداهن اليه الخليفة سليمان المستعين أول القرن الخامس الهجرى . وأخذت احداهن العود وتغنت فأحسنت وجودت (١٨) » . ولم تكن اسبانيا المسيحية — كما روينا عن ابن سعيد — تعرف سوى ترانيم الكنيسة وانها انما عرفت الموسيقى وألحانها ورقمها (نوتها) من الغناء الأندلسى ، فهو الذى أعد اسبانيا لتنفذ الى موسيقاها الحديثة ، عن طريق ما تلقنت فى الموسيقى العربية من ألحان مؤلفة مع اشارات تضبط نسبها النغمية ،

---

(١٤) الذخيرة القسم الرابع المجلد الأول ص ١٣٥
(١٥) الذخيرة القسم الثالث المجلد الأول ص ١١٢
(١٦) ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية .
(١٧) المغرب ١٣٧/١
(١٨) الذخيرة ، القسم الثالث ، المجلد الأول ص ٣١٨

بـل لا نغلوا اذا قلنــا ان نظرية الموسيقى الاسبانية اشتقت اشتقــاقا من نظرية الموسيقى الأندلسية بـل أن نظرية الموسيقى الأوربية جميعها اشتقت منها اذ رأوا ألحانها تؤلف وتكتب ممــا يتيح لأشخاص مختلفين أن يلحنوها فى جوقة معــا . ولا يزال الغناء الاسبانى الى اليوم يحمـل صورا من التطريب المعروف فى الغنــاء العربى . وكل تلك ديون للغناء العربى وموسيقاه على الغناء الاسبانى وموسيقى الاسبان، ومما يؤكد الاثر الاندلسى الكبير فيهما أيضا الآلات الموسيقية الاسبانية المختلفة التى لا تزال تحتفظ بأسمائها العربية ، مثـل العود والقيثـارة والرباب ، كذلك الأخرى المشتقة من أسماء عربية (١٩) ، وحتى سلوك السامعين الأندلسيين أثنــاء العزف وصياحهم مقــاطعين المغنى انمــا هى كلمة الله العربية ، والمغنى الاسبانى – وكذلك المغنية – كان الى عهد قريب يبدأ غناءه بصيحة طويلة أى على طريقة ما كان يشيع فى الغناء الأندلسى (٢٠) . أما الرقص فيقول ترند أن هنــاك علاقة لا تخفى بين الرقص فى جنوب اسبانيا وفى مراكش ، وهى البلد التى هــاجر اليها الأندلسيون بعد خروجهم من الجزيرة الايبيرية .

وعلى نحو مــا أتاحت حضارة الأندلس للاسبــان حضارة متكــاملة مادية وموسيقية أتاحت لهم حضارة معنوية أدبية وعلمية ، ولم يكن للاسبان حين الفتح العربى أدب فيه شىء من الجمال يستطيعون أن يلقوا به الأدب العربى بل كان ما يمكن أن يسمى لهم أدبا خلوا من كل جمال ، وكانوا يستخدمون فى لسانهم رطانة لاتينية جافة ليس لها شىء من عذوبة الالفــاظ العربية وجمال جرسها فى الاذان ، وما أن يتقدم القرن الثالث الهجرى حتى تتعرب الأندلس بكل من فيها من المسالمة الذين اعتنقوا الاسلام ومن المولدين أبنــائهم ، وأيضا من المستعربين الذين ظلوا على دينهم المسيحى واتخذوا العربية لسانا لهم وأداة للترجمة عن أفكارهم وأيضا عن خواطرهم الوجدانية فقـد اثروا العربية – على رطـانة قومهم اللاتينية – لجمالها الذى يلذ القلوب حين تنصت اليه والاسماع حين تصغى له والالسنة حين تنطق بــه ، حتى ليصرخ ألبرو القرطبى : « يــا للحسرة أن الموهوبين من شبــاب النصارى لا يعرفون اليوم الا لغــة العرب وآدابهــا ، ويقبلون عليها فى نهم ، وهم ينفقون أموالا طــائلة فى جمع كتبها ، ويصرحون فى كل مكــان بأن الآداب العربية حقيقة بالاعجاب ، فاذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك فى ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا اليها انتباههم . يا للألم ! لقد أنسى النصارى حتى لغتهم ، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يستطيع أن يكتب الى صاحب له كتــابا سليما من الخطأ ، فأما عن الكتــابة فى لغة العرب فانك تجد فيهم عددا عظيمــا يجيدونها فى

---

(١٩) تراث الاسلام ٣١/١

(٢٠) انظر فى ذلك تراث الاسلام ٣٣/١

أسلوب منمق ، بـل انهم ينظمون من الشعر العربى ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنـا وجمالا (٢١) » .

وهى شهـادة أو وثيقة بمدى ما حدث من تعرب المستعربين المسيحيين حتى لكانوا يؤثرون أسماء العرب وأزياءهم ، وحتى لقد هجرت كثرة شبابهم دراسة الكتب المقدسة المكتوبة باللغة اللاتينية وحاولت بكل ما استطاعت أن تتقن الكلام والكتابة بالعربية ، ويذهب كثير من الباحثين الى أنه ظلت تشيع - مع ذلك - عامية لاتينية بين المستعربين ، ويتوسع بعض الباحثين فيقولون أن هذه اللاتينية العامة شاعت أيضا بين المتكلمين بالضاد وأنه كان يسود الأندلس ازدواج لغوى، اذ كان الناس هناك يستخدمون العربية ويستخدمون معها لاتينية عامية مستدلين على ذلك بكلمة قالها ابن حزم عن قبيلة بلى التى كانت تنزل فى شمالى قرطبة اذ ذكر أنهم «لا يحسنون الكلام باللاطينية لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم» مستنتجين من هذه الكلمة أن القبـائل العربية فى مختلف أنحاء ايبيريا كانت جميعها تتكلم اللاتينية الدارجة هناك والعربية ، وأن قبيلة بلى كانت وحدها هى التى لا تتكلمهما وكلمة ابن حزم هذه الدلالة القاطعة ، اذ لم يعرض ابن حازم نصا للقبائل العربية الأخرى وراء بلى، فربما كانت مثلها لا تحسن اللاتينية العامية، والمفروض أن تشيع على ألسنة الجماهير فى أى أمة لغة واحدة لا لغتين. وهذا لا يمنع من أن يكون هناك أفراد فى كل أمة يحسنون لغتهم الأصيلة ولغة أخرى معها ، أما أن الشعب جميعه يتكلم لغتين فقد يكون مخالف لطبيعة الأشياء ، ولو تكلم أى شعب قرونا لغتين كما حدث - فى رأى بعض الباحثين - بالأندلس فانه لابد أن تنشأ من ذلك لغة عامة مشتقة من اللغتين جميعا ، وهو ما لم يحدث فى الأندلس . ولذلك كنا نظن ظنا أن العربية كانت هى اللغة السائدة على الألسنة فى الأندلس ، وأن اللاتينية العـامية هناك سقطت منها ألفاظ وأمثال وأسماء وألقـاب الى العربية ولكن دون أن تسود مثلها على الألسنة بالضبط كما كان شأن الفارسية فى العراق ، وفى ديوان أبى نواس منها بعض ألفاظ وأمثـال ، ولكن لا نستطيع أن نقول أنه كـان فى العراق ازدواج لغوى فى الألسنة بين العربية والفارسية كمـا لا نستطيع أن نقـول فى الأندلس أنه حدث ازدواج عـام فى ألسنة الأندلسيين بين العربية واللاتينية العـامية ، بل على الأقل ينبغى أن نخفف من حدة هذا القول ، ويدفعنا الى ذلك ما نراه عند ابن خلدون فى المقدمة من اشادته بتمكن العربية فى الأندلس، معللا ذلك بأخذهم النشء من أول العمر بتعليم القرآن وحفظه ورواية الشعر والنثر الجيد ومدارسة قوانين العربية ، يقول : « فأفادهم ذلك حصول ملكة صاروا بها أعرب فى اللسان العربى (٢٢) » .

---

(٢١) تاريخ الفكر الأندلسى لبـالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس (نشر مكتبـة النهضة المصرية) ص ٤٨٦

(٢٢) مقدمة ابن خلدون ٣/١٢٥٠ وما بعدها .

وانمـا نريد أن نخفف من حـدة القول بالازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين لمـا يذهب اليـه بعض أصحاب هذا القول من أن الموشحات تعـد دليلا قويـا على هذا الازدواج ، ومعروف أنهـا نمط جديد للأندلسيين فى الشعر العربى ، وهى تتـألف عادة من خمس مقطوعات ، وربما زادت أو نقصت ، وكل مقطوعة تتألف من جزئين يسمى أولهما الغصن وهو عدد من الشطور يشترك فى قافية واحدة ويسمى الثانى القفل وتشترك شطور الاقفال فى قواف متقابلة والموشحة قد تبدأ بغصن وقد تبدأ بقفـل . وقد ينظم الموشح على وزن من أوزان الشعر العربى ، وقد ينظمه الوشاح على وزن مهمل لم يسبقه اليـه شاعر ومعروف من قديم أن الخليـل واضع أوزان الشعر العربى جعلها فى دوائر تتحرك فيها التفـاعيل ، وينشأ من تحريكهـا وزن معروف وقد ينشأ وزن مهمـل غير معروف ليتيح للشعر النظم على أوزان مهملـة جديدة وقال ابن بسام فى الذخيرة أنها تبنى على مركز هو قفلها الأخير وقد يأخذه الوشاح من اللفظ العـامى أو الأعجمى (٢٣) . — وهو اللاتينى الدراج ويسمى الخرجة . وبذلك تحمل الموشحات — فى رأى بعض الباحثين — دليلا قويا على هذا الازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين ، غير أنه يلاحظ أن هذا اللفظ الأعجمى فى خرجة الموشحة كـان يشركـه اللفظ العـامى الأندلسى وأيضا فـان كثيرا من الموشحات خلت من اللفظين معا . ودليل على هذا الازدواج — ربما كان أقوى من سابقـه — وهو تفرع فن عامى من الموشحات هو الازجال التى صاغ منهـا ابن قزمان ديوانه ، ومعروف أنها تصطنع العامية وتخلو من الاعراب خلوا تامـا . واصطناعها العامية جعلها تحمل ألفاظا لاتينية دارجة كثيرة وهى مسألة تلاحظ فى أزجال جميع البـلاد العربية اذ تدخل فيها ألفـاظ من لغات أقوامها الاصلية ، امتزجت قبل ظهور الازجال بلغاتها المحلية ، وانما نقول ذلك حتى نتخفف من حدة القول بالازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين لما قد يترتب على ذلك من مبالغة بعض البـاحثين فى قراءة بعض أزجـال ابن قزمـان ومحاولة صرف النطق لكثير من ألفاظهما الى العامية اللاتينية بالاندلس بينما هى عربية وأضرب مثـلا لذلك هذه المقطوعة من زجل لابن قزمان تجرى على هذا النمط :

مـر بعـد جيـده سرف
لـم يـرا مثـل نصـف
ولـس آت الا طـرف
والـذى قلنـا فضـول

---

(٢٣) الذخيرة القسم الأول والمجلد الأول ص ٤٦٩

فقد فسره باحث معاصر على هذا النحو مر بعد : اصطلاح أندلسي معناه حسنا أو خلاص أو طيب يا سيدى بقول : ومعنى القطعة : حسنا ان اسرافه فى الدلال جيد اذ لم يعرف الناس مثله منصفا ، وعلى أى حال فلست أنت الا طرفا فى ذلك الحب وكل ما قلنا فضول ولغو . وفى رأينا أن كلمة مر بعد ليست عامية لاتينية بمعنى حسنا أو خلاص وانما هى من بعد جيدة أى تكبر وأيضا كلمة طرف ليست بفتح الراء وانما هى بكسرها أى لا يثبت على عهد . ومعنى القطعة فى رأينا : من مال بعنقة مسرفا فى تكبره لم ير مثله منصفا وأنت لا تثبت على عهد ، والذى قلناه فضول .

والازجال الاندلسية سواء اكانت ثمرة تزاوج لغوى فى اللسان الاندلسى بين العربية واللاتينية الدارجة أو لم تكن فانها أثرت تأثيرا بعيدا فى الحضارة الاندلسية الأوربية بعامة ولم تؤثر فقط بنظامها العروضى ومحتواها الغزلى بل أثرت أيضا بموسيقاها التى كانت تصحبها فى الغناء ، وقد صور ذلك بالنثيا تصويرا بديعا فى الفصل (٢٤) الطويل الذى كتبه فى تاريخ الفكر الاندلسى عن الزجل فى الأدب الغربى أو الأروبى ، وقد تبعته أولا فى فرنسا عند شعراء التروبادور فى جنوبيها أثناء القرن الحادى عشر الميلادى قائلا : « ان أوائل التروبادور البروفنسيين استخدموا أقدم القوالب الزجلية الاندلسية ، وتغنوا بغرامياتهم » . وهى غراميات حب سام بمجد المرأة فى تذلل وخضوع ، مما يصلها بغراميات الحب العذرى ، ويشيع فيها أيضا ذكر الرقيب والعذول والوشاة على نحو ما تشيع فى غزل العذريين . ويمضى بالنثيا فى بيان تأثير الزجل فى انجلترا وألمانيا وايطاليا والبرتغال وشاعرها فى القرن الثالث عشر الملك الفونسوا العاشر عاشق الثقافة العربية وديوانه : « أناشيد لمريم العذراء المقدسة » وهو يتضمن أربعمائة مقطوعة منها نحو ثلاثمائة وثلاثين على نسق الازجال الأندلسية ويقول ريبيرا انها قامت على أساس من الموسيقى الاندلسية الاسلامية . ونلتقى فى قشتالة بجوان رويث المعروف بلقب قس هيتا وكان يعيش فى النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادى ، وله ديوان سماه « الحب الطيب » ومنظوماته فيه على غرار الزجل وطرازه فى النظم . ولعل فى كل ذلك ما يوضح مدى تأثير الزجل فى الآداب الأوربية فضلا عن الأدب الاسبانى والبرتغالى ، لاقتران أغانيه بالموسيقى ومن الممكن أن يكون للموشح الاندلسى نفس التأثير فى الآداب الأوربية لأنه من نفس نهج الزجل فى شكله العروضى وفى محتواه الغرامى وما كان يرافقه من الموسيقى . واذا كان الموشح والزجل أثرا فى الشعر الغنائى الأوربى فان الأدب الاندلسى البطولى أثر بدوره فى ملحمة السيد القنبيطور التى نظمت فى القرن الثانى عشر الميلادى وهو مغامر مسيحى لعب دورا كبيرا فى حروب القشتاليين مع ملوك

---

(٢٤) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص ٦١٣

الطوائف ، وكان يوما يحارب فى صفوف الأولين ويوما فى صفوف الأخيرين واستولى على بلنسية سنوات ونكل بأهلها ، وملحمته تطفح بتأثرات عربية ، وظلت هذه التأثرات أو الطوابع الاندلسية فى الأغانى الملحمية الاسبانية التى تلت ملحمة السيد .

واذا انتقلنا الى عالم القصص الأندلسى وجدنا اسبانيا تنقل هذا القصص أو كثيرا منه الى أوربا وتعرفها بنفائسه (٢٥) ؛ ومن أوائل ما نقلت مجموعة « محاضرات الفقهاء » لبدرو ألفونسو اليهودى المتنصر ، وتشتمل على ثلاثين قصة ، وهى فى ثلاثة أجزاء : جزء عن موضوعات خلقية وجزء عن النساء ومكايدهن وجزء عن علاقة الملوك برعاياهم وكان يعيش فى النصف الاول من القرن الثانى عشر ويظن أنه ألف كتابه أولا بالعربية ثم ترجمه الى اللاتينية ومنها ترجم الى الاسبانية واللغات الاوربية ، ومن المجموعات القصصية الطريفة التى نقلت مبكرا الى اسبانيا ومنها الى لغات أوربا مجموعة كليلة ودمنة وما بها من قصص ومواعظ على ألسنة الحيوان والطير ، وقد كثرت محاكاتها فى القصص والشعر الغربيين ومجموعة السندباد ، وقد ترجمها فادريكى أخو ألفونسو العاشر سنة ١٢٥٣ بعد ترجمة كليلة ودمنة بسنتين ، ثم القصة الصوفية بر لعام ويواصف ، وتصور حياة بوذا الصوفية . ومن أهم من وقفوا حياتهم على الوصل بين القصص العربى وبين اسبانيا وأوربا خوان مانويل ابن أخى الفونس العاشر ، وله مجموعة قصصية باسم « الكونت لوكانور » وهو يعد مع مجموعة قصص الليالى العشر للأديب الايطالى بوكاتشو أول انتاج نثرى يعرف بأوربا فى باب الفن القصصى ، ومجموعة خوان مانويل من خمسين قصة كثيرة متنوعة وقد انتهى منها فى سنة ١٣٣٥ قبل أن يبدأ بوكاتشو مجموعته بثلاث عشرة سنة . ويتضح من اسم المجموعة الثانية صلتها بألف ليلة وليلة ، وكأن فن القصصى النثرى الأوربى نشأ ونما واستوى على سوقه فى مهد القصص الاندلسى ، وكان للمجموعتين أثر كبير على القصص الاوربى ، وقد حول شكسبير قصة مانويل عن فتى اقترن بامرأة شديدة المداس الى مسرحية : المرأة الشرسة ، واقتبس الكاتب الدانيماركى أندرسن غير قصة من قصص مانويل العربية . وشغف الاسبان بكثير من القصص العربى الخالص ، ومما شغفوا به فن المقامات التى تحكى حياة أديب متسول ، وقد استحالت عندهم الى قصص شطارة وصعلكة سميت بالقصص البيكارسية وكان الاقبال على تأليفها عظيما فى القرن السابع عشر وبطلها دائما من الصعاليك الذين

---

(٢٥) انظر فى هذا الموضوع الفكر الاندلسى ص ٥٧٩ وما بعدها وتراث الاسلام الفصل الخاص بالادب للمستشرق جب وكتاب أثر العرب والاسلام فى النهضة الاوربية ، الفصل الاول (نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) .

يرتزقون من حيلهم والاعيبهم وشعوذاتهم . ومن خير ما يمثل هذه القصص قصة دون كيشوت لسرفانتس ، وهو فارس جوال وفى الوقت نفسه عاشق على طريقة العذريين والحب يخرجه دائما عن طوره ، فيهيم على وجهه غير مهتم بشىء ، وقد يلقى جماعة فيرتد الى نفسه وينطق شعرا جميلا بديعا وكأنما قرأ قصصا عربية عن الفرسان الهائمين الذين كانوا يتركون قصورهم ويطوفون فى الدنيا لينصفوا المظلومين ويبطشوا بالطغاة المتجبرين ، ودائما وراءه محبوبة يقدم لها أعماله البطولية ، وأنه ليجن أحيانا كما جن مجنون ليلى ، ودائما يرمى بنفسه فى المخاطر ذاكرا محبوبته ، ودائما يحاول مساعدة الضعفاء والمقهورين ، ولعل سرفانتس كان يشير بهم الى المسلمين البائسين الذين استذلهم الاسبان وانزلوا بهم ما لا يحصى من المحن الثقال وكأنما عبر فى قصته « دون كيشوت » عما كان يمس قلوب كثيرين من الاسبان من الالم على العرب المدجنين والموريسكيين فى اسبانيا . وقد أحست جماعات منهم بفقر الأدب القشتالى الاسبانى ، فعادوا يحاولون استرجاع الماضى الاندلسى بصور شتى .

ولابد أن نلاحظ أن تأثير الأدب الاندلسى العربى فى الادب الاسبانى كان أوسع جدا مما يروى عن مجموعات قصصية نقلت الى اللغات القشتالية أو اللغة الاسبانية، فما جمع وطبع ونشر انما يمثل شطرا محددا من تأثير الأدب الأندلسى على الأدب الاسبانى ، فقد ظل الاسبان يعايشون العرب قرونا متطاولة وما عرفوه عن طريق الرواية والسماع والمشافهة أوسع جدا من أى المجلدات ضخام ترجمت الى الاسبانية . ونضرب لذلك مثلا قصص ألف ليلة وليلة فان الباحثين حين يريدون معرفة مدى تأثيرها وتاريخه يذكرون منها قصة الجارية تودد وطبعاتها فى الاسبانية والبرتغالية منذ سنة ١٥٢٤ . وليس بمعقول أن تنتظر هذه القصص لتنتشر فى اسبانيا حتى القرن السادس عشر اذ لابد أنها كانت معروفة للاسبان منذ القرن العاشر أو القرن الحادى عشر على أكثر تقدير . والقصص الاندلسية وتأثيراتها فى الأدب الاسبانى ومن خلالها فى الآداب الأوربية أوسع من أن نصوره فى مقال ومن أراد الاتساع فيه فليرجع الى ما ذكرنا آنفا من مراجع فى الهامش .

ولننتقل الى الجانب الثانى فى الحضارة المعنوية وهو جانب العلم ، وهو كما أن اسبانيا لم يكن لديها شىء من الادب تستطيع أن تلقى به الأدب الأندلسى العربى كذلك لم يكن عندها شىء من العلم تستطيع أن تلقى به العلم الأندلسى العربى ، وكان أول من غرسه فى البيئة الأندلسية غرسا زاكيا الأمير عبد الرحمن الأوسط ، اذ وجه عباس بن ناصح الى العراق فى التماس الكتب القديمة ، فأتاه بكتاب السند هند وغيره منها ، وهو أول من أدخلها الأندلس وعرف أهلها بها ،

ونظر هو فيها (٢٦) معنى ذلك أن الحركة العلمية بالأندلس - فيما يختص بعلوم الاوائل القديمة - تأسست على ما ترجم منها فى بغداد من اليونانية وغيرها ، فان كتاب السند هند كان قد نقل الى العربية عن السنسكريتية الهندية ، وكان موضوعه علم الهيئة والجداول الفلكية . ولابد أن عباس بن ناصح جلب مع هذا الكتاب كثيرا من كتب الفلسفة وعلوم الاوائل ، ودفع الأمير عبد الرحمن الأوسط الاندلسيين دفعا الى تعلمها ، ومضوا يتعلمونها ويحاولون أن يحسنوها . وكان ممن أحسنها وابدع فيها عباس بن فرناس (٢٧) المتوفى سنة ٢٧٤ وفى المغرب أنه أول من استنبط بالاندلس صناعة الزجاج من الحجارة ، واحتال فى تطيير جثمانه فكسا نفسه الريش على شقق الحرير ، فتهيأ له أن استطار فى الجو من ناحية الرصافه واستقل فى الهواء ، فحلق فيه حتى وقع على مسافة بعيدة (٢٨) .

ولا نصل الى زمن عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر حتى تزدهر الحركة العلمية بالأندلس ، ويدل على ذلك من بعض الوجوه أن نجد ابن جلجل فى كتابه طبقات الأطباء والحكماء يترجم لنحو عشرين طبيبا من زمن الأمير محمد الى زمنهما ، ويقول : « كان القوم من النصارى يتطببون قبلهم ، ولم يكن لهم بصر بصناعة الطب ولا بالفلسفة والهندسة (٢٩) » . وأهدى أمبراطور بيزنطة الى الناصر مخطوطة من كتاب الحشائش والنباتات لديسقوريدس وهو فى الصيدلة أو الأدوية المفردة ، وكان باليونانية ولما لم يكن فى قرطبة من يعرفها أرسل اليه الناصر فى سنة ٣٤٠ للهجرة أن يرسل اليه من يعرفها لترجمته ، فأرسل اليه الراهب نيقولا العالم بها وباللاتينية، فنشط فى انجاز ترجمة الكتاب مع طائفة من المساعدين المتقنين للعربية (٣٠) وكان لهذا الكتاب أثر عظيم فى نهضة الصيدلة وعلم النباتات الطبية فى الأندلس . ومما يدل على أن قرطبة حينذاك كانت أكثر المدن الأوربية حضارة ونهضة علمية أن الرحالة والسفراء الذين كانوا يزورونها كان يحكمهم خشوع ورهبة لا حدود لهما ، وكان يقال لهم أن بها سبعين مكتبة وتسعمائة حمام للجمهور . وكان حكام ليون وقشتالة ونبارة وبرشلونة يقصدونها كلما احتاجوا الى جراح أو طبيب أو مهندس معمارى ، وقد وفدت الملكة طوطة ملكة نبارة على الناصر بابنها سانكوا لتعالجه من سمنة مفرطة وأكرمها الناصر وبرىء ابنها من سمنته (٣١) وكان ابنها عزل عن العرش فأعاده الناصر

---

(٢٦) المغرب ٤٥/١
(٢٧) المقتبس تحقيق مكى طبع بيروت ص ٢٧٩
(٢٨) المغرب ٣٣٣/١
(٢٩) طبقات الاطباء والحكماء (طبع المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة) ص ٩٣
(٣٠) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص ٤٦٢
(٣١) تراث الاسلام ١٧/١

اليه . ووكل لابنه الحكم فى حياته القيام على رعاية العلماء من كل صنف ومن بينهم أصحاب علوم الاوائل ، وكان الحكم عالما لا يبارى فى كل فنون العلم ، ووصل بالحركة العلمية فى الأندلس الى كل ما كان ينتظر لها من ازدهار ، واشتهر بجمعه لنفائس الكتب ونوادرها وكان له فى بغداد ودمشق والقاهرة والاسكندرية موظفون يستنسخون له طرائف الكتب القديمة والحديثة ، وأقتنى مكتبة ضخمة ، قيل أن بها أربعمائة ألف كتاب . وقد يكون فى هذا العدد مبالغة ولكنه يدل على كثرة ما كانت تحتويه المكتبة من مصنفات ، وكان فهرسها يقع فى أربع وأربعين كراسة فى كل كراسة منها عشرون ورقة وقيل بل شغل الفهرس خمسين كراسة (٣٢) . وكانت الدار التى أتخذها للمكتبة أشبه بمجمع علمى ، وهو مجمع كان يزخر بمحققين يقابلون بين نسخ الكتاب المجلوب لاستخلاص نسخة دقيقة منه ، كما كان يزخر بالعلماء الدارسين والناسخين والمجلدين وقد مضت الدراسات العلمية تنشط نشاطا واسعا فى كل مجال ، ونلتقى فى الدراسات الرياضية والفلكية بمسلمة المجريطى المتوفى سنة ٣٩٨ ومدرسته وبحوثه فى الاسطرلاب والزيجات ، ومن أهم تلاميذه ابن السمح الذى أعتمد عليه ألفونس العاشر فى النظريات الفلكية ، وله فى الهندسة كتب جيدة . وبرز فى زمن ملوك الطوائف الزرقالى الفلكى ، كما برز اسم بنى هود أمراء سرقسطة ومؤلفاتهم الفلكية . ونلتقى فى القرن الثانى عشر بالبسطروجى ونظرياته الفلكية المترجمة الى اللاتينية ، وأكبر الرياضيين فى القرن الثالث عشر الميلادى الرقوطى رئيس مدرسة الرياضيات فى مرسية ثم غرناطة .

وازدهر الطب منذ زمن الدولة الاموية ازدهارا عظيما ، وتوج هذا الازدهار بالزهراوى المتوفى سنة ١٠١٣ للميلاد ، وهو أكبر أطباء الأندلس قاطبة ، وكتابه : « التعريف لمن عجز عن التأليف » موسوعة عظيمة للطب والجراحة ، وفى جزءه الثلاثين الخاص بالجراحة يرسم آلات لها عملها بنفسه ويحدد طريقة استعمالها ويشرح عمليات استخراج الحصى من المثانة بالشق أو بالتفتيت ، ويرسم آلات كالسنارة استأصل بها أورام الانف . وقد جعل الجراحة علما مستقلا بذاته عن الطب وأقامها على التشريح . وظل الكتاب وخاصة فى الجراحة معتمد الاطباء فى اسبانيا وأوربا طوال عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر . واستمد الطب فى الازدهار بالأندلس واشتهرت به بيوت مثل بيت بنى زهر وأشهرهم عبد الملك المتوفى سنة ٥٥٧ وله فى الطب الباطنى كتاب سماه الاقتصاد . ويشارك الفلاسفة فى الطب، ويشتهر فيه ابن باجة كذلك أبو الوليد بن رشد ، ودوت شهرة كتابه الكليات فى عصر النهضة ويتناول فيه الامراض والتشريح ووظائف الاعضاء . ومنذ ترجمة كتاب ديسقوريدس فى الحشائش والنبات يكثر علماء الصيدلة والادوية المفردة ،

---

(٣٢) المغرب ١/١٨٦

ويتوجون فى القرن الثالث عشر للميلاد بابن البيطار ، ومن أهم كتبه « الجامع لمفردات الاغذية والادوية » . وقد ترجم كثير من كتب الصيادلة الاندلسيين الى اللاتينية والاسبانية واللغات الأوربية .

ونشطت الفلسفة فى الأندلس نشاطا واسعا ، وقد بلغت أوج ازدهارها فى القرن الثانى عشر الميلادى ويشتهر فيه ثلاثة هم ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد ، وقد توفى ابن باجة سنة ٥٢٢ هـ/١١٢٨ م وعنى بشرح مؤلفات أرسطو وله مصنفات كثيرة فى الفلسفة وفى النفس وفى اتصال الانسان بالعقل الفعال ، وتشيع فى كتاباته روح التدين ، وفى كتابه تدبير المتوحد يتخيل مدينة فاضلة لا تحس فيها حاجة الى أطباء البدن ولا الى أطباء العدالة من القضاة ولا الى أطباء النفوس من الحكماء لأن المتوحدين فى هذه المدينة كاملون وكأنهم نماذج مختارة تعيش فى الجامعات معيشة منعزلة كمعيشة الصوفية الغرباء . وتوفى ابن طفيل سنة ٥٨٠ هـ/١١٨٦ م ولم يبقى من مؤلفاته سوى رسالته : « حى بن يقظان » وهى قصة فلسفية ، ترجمت الى اللاتينية وامتدحها غير فيلسوف أوربى وتوفى ابن رشد سنة ٥٩٥ هـ/١١٩٨ م وقد عرفه المثقفون الاسبان الأوربيون منذ زمن بعيد ويشتهر بشرحه لمؤلفات أرسطو وتعليقاته عليها ، وكان يرى صدور عقول الافلاك عن الله وقدم المادة ووحدة العقل الانسانى ، وله آراء جيدة فى التوفيق بين الدين والعقل أوضحها فى كتابه فصل المقال فى تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، وقد أفاد منها أكبر فائدة القديس توما الاكوينى ، وأشتهر بين المثقفين الأوربيين أيضا برده على الغزالى فى حمله على الفلاسفة ، وسمى رده تهافت التهافت . وهو أكبر فلاسفة الاسلام فى الاندلس والبلاد العربية حظا من ترجمة مؤلفاته الى اللاتينية ، وكانت فلسفته تدرس فى جامعات اسبانيا والجامعات الأوربية وقد تحولت طليطلة — منذ استولى عليها الفونس السادس ملك قشتالة سنة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م — الى دار ترجمة كبيرة للعلم والفكر العربيين الى اللهجة القشتالية واللغة الاسبانية الحديثة ، وتزعم سريعا ذلك أسقفها رايموند ، ويقول أيرنست رينان أن فعله فى ذلك كان حاسما ، اذ قاد مدرسة كبيرة ظلت طويلا تعنى بترجمة المصنفات العربية فى العلوم والفلسفة : فى الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء والتاريخ الطبيعى وما وراء الطبيعة والمنطق والسياسة وعلم النفس، ولم تترك تلك المدرسة كتابا مهما للخوارزمى والرازى وابن سينا والغزالى والبطروجى والزهراوى وابن رشد الا ترجمته ، وحين ذاعت فى أوربا ترجمتها هرع اليها الطلاب والمثقفون من أنحاء اسبانيا وأوربا يحاولون أن ينهلوا مما فيها من المؤلفات العلمية والفلسفية العربية عامة والأندلسية خاصة . وبلغت ترجمة تلك المدرسة الذروه فى عهد ألفونس العاشر المتوفى فى سنة ٦٨٢ هـ/ ١٢٨٤ م. وكانت الكتب تترجم الى القشتالية ومنها الى اللاتينية .

وقد كـان لهذه الترجمات دور فعـال فى التكوين الحضارى لاسبانيا طوال قرون متعاقبة ، كمـا كان لها دور فعـال فى تطوير اللهجة القشتـالية الى اللغـة الاسبانية الحديثة بما وسعت فى طاقاتها اللغوية ، لاداء العلوم والفلسفات والأداب الأندلسية . وممـا لا ريب فيه أن اسبـانيا ظلت حقبا متطـاولة تؤثر بحضارة الأندلسيين آثارا كبيرة فى أوربا متغلغلة باشعاعاتها فى جوانب حضارتها الحديثة الى آمـاد بعيدة ؟

شوقى ضيف

الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس

من المعروف أن فتح العرب للأندلس فى سنة ٩٢ هـ. (٧١١ م.) كان من الأحداث التاريخية الكبرى التى كان لها أعمق التأثير فى تاريخ عالم العصور الوسطى بشطريه : الاسلامى والمسيحى ، اذ ترتب على هذا الفتح أن أصبح شبه جزيرة ايبريا أول قطعة من أرض القارة الأوربية يتحول الى جزء من عالم الاسلام والعروبة . وقد ألهب هذا الفتح الكبير بما تضمنه من أحداث وبطولات أخيلة الناس فى الشرق والغرب على حد سواء . ونتج عن ذلك أن ولدت قصة الفتح مجموعات وحلقات متعاقبة من الأساطير والأحاديث الخرافية والملحمية ظلت نتزايد وتنمو باطراد على طول القرون التالية ، وكانت هذه الأساطير والأحاديث شائعة فى أوساط المسلمين الفاتحين ومنهم امتدت الى بلاد الشرق العربى وأصبحت جزءاً من التراث الشعبى العربى ، كما أنها امتدت الى أوساط المسيحيين من أهل البلاد المفتوحة ، فأصبحت أيضا جزءاً من تراثهم الأدبى ، وظل الأدب الاسبانى يستوحى منه الكثير من الآثار الشعبية والقصصية والمسرحية حتى اليوم .

وسنتناول فى هذه الدراسة مجموعة مختارة من أهم تلك الأساطير والحكايات الشعبية ، فنعمد للاشارة الى البيئات التى ولدت فيها ، ونحاول تحليل عناصرها الرئيسية وبيان مصادرها ، ومدى صلتها بحقيقة الوقائع التاريخية ، ثم نموها وتطورها ، مع بيان مدى تأثير ما أثر منها فى الأدب العربى فى المشرق والأندلس الاسلامية من ناحية ، وفى الأدب الاسبانى من ناحية أخرى .

ونورد فيما يلى تصنيفا اجماليا لأهم مجموعات هذه الحكايات مع بيان بمفرداتها :

١ – أحاديث حول ارهاصات الفتح ومقدماته :

ا) تنبؤات حول طارق بن زياد

ب) البيت ذو الأقفال بطليطلة

٢ – أحاديث حول أسباب الفتح :

– بنت يليان وخطيئة لذريق آخر ملوك القوط

٣ - أحاديث حول وقائع الفتح وأحداثه :

ا) احراق طارق بن زياد للمراكب

ب) النساء المدافعات عن تدمير

١ - أحاديث حول ارهاصات الفتح ومقدماته :

كان صاحب الفضل الأول فى اتمام فتح المغرب هو حسان بن النعمان الذى ولى على هذه البلاد فى سنة ٨١ هـ. (٧٠١ م.) وغادرها بعد خمس سنوات فى سنة ٨٦ هـ. (٧٠٦) ولاية اسلامية هادئة منظمة . وحينئذ قام والى مصر عبد العزيز بن مروان فأقام على افريقية وليه وأقرب رجــاله الى نفسه وهو موسى بن نصير ، وكان من أقدر رجال الدولة وأكفأ القادة العسكريين ، وقد والى موسى بن نصير فتوحاته فى المغرب فوجه حملات استكملت فتح هذه البلاد حتى المحيط الأطلسى ، بل اتجهت بعد ذلك الى فتح جبال السوس الأقصى ، وكانت هذه أول مرة يصل فيها الجيش الاسلامى الى هذه النواحى الداخلية النائية الواقعة فى جنوب المغرب، كما وجه حملة أخرى على رأسها مولاه طارق بن زياد الى أقصى الشمال الغربى فافتتحت طنجة وعملت على نشر الاسلام فى قبائل البربر فى تلك المنطقة من غمارة وبرغواطة . ولم يبق من مدن الساحل الافريقى الا مدينة سبتة المواجهة لسواحل اسبــانيا الجنوبية على مضيق بحر الزقــاق الذى أصبح يعرف بعد ذلك باسم «مضيق جبل طارق» وكان يلى سبتة حينذاك حاكم اختلف حول حقيقة شخصيته وأصله يدعى «يليان» ، على أنه قد تبين من الأبحاث التى قام بها دوزى R. Dozy وسافيدرا E. Saavedra أنه لم يكن تابعا للملك القوطى لذريق الذى كان يحكم شبه جزيرة ايبريا ، وانما كان تابعا للدولة البيزنطية ، وان كان بعده الشديد عن مركز الدولة واضطراب أمور البيزنطيين بعد أن انتزع العرب منهم الشام ومصر وبــلاد الشمال الافريقى قد جعله أشبه بحاكم مستقــل فى ولايته ، ولهذا فقد وثق علاقاته بقبائل البربر التى كانت تقيم فى هذه المنطقة وكسب ودها وأصبح بمثابة زعيم لها حتى حسبه كثير من المؤرخين بربريا ينسبونه الى قبيلة غمارة .

وكان موسى بن نصير قد عرف يليان لأول مرة عند وصوله الى اقليم طنجة فى سنة ٨٩ هـ. (٧٠٩ م.) ، ثم اتصلت علاقات طارق بن زياد به لا سيما وأن يليان كان على ما يبدو حليفا لغيطشة Witiza ملك اسبانيا السابق الذى خلعه لذريق Rodrigo وقتله ، مما جعل العلاقات تفسد بين يليان والملك الجديد .

وهنــا يقرر موسى الاضطلاع بفتح الأندلس بعــد أن يستــأذن الخليفة الوليد بن عبد الملك ، فيأمره الوليد بــألا يغرر بالمسلمين ، بل يختبر شأن الأندلس بالسرايا ، فينتدب موسى واحداً من قواده وهو أبو زرعة طريف بن ملوك ، فيعبر الى الشاطىء الأندلسى بقوة صغيرة قوامها أربعمائة رجل ، ويقدم له يليان أربعاً

من السفن وينزل طريف فى بلدة قدر لهـا أن تحمل اسمه بعد ذلك الى اليوم (هى طريـف Tarifa) ، وذلك فى رمضان سنة ٩١ هـ. (يوليـة ٧١٠) ويقوم طريف بعدة غارات سريعة يغنم فيها مغانم كثيرة ويتبين منها أن خطوط الدفاع عن جنوب الأندلس يسهل اختراقها واقتحام البلاد عن طريقها .

وحينئذ يقرر موسى أن يعهد بحملة الفتح الى قـائد بربرى من رجـاله ، هو طارق بن زيـاد ، وهو على الأرجح بربرى من قبيلة نفزة ، ومن جديد يقدم يليـان عونه للمسلمين فيحملهم فى مراكبه على دفعات ويتم عبور الجيش فى ربيع الثـانى سنة ٩٢ هـ. (ابريل ٧١١) ، وينزل طارق بجنوده على الجبل الذى حمل بعد ذلك اسمه (جبـل طارق Gibraltar) ، ومن هذا التـاريخ تبدأ مسيرة الفتح التى تتوج بانتصار المسلمين الكبير على جيش لذريق فى معركة وادى لكة Guadalete فى رمضان ٩٢ (يوليه ٧١١) .

هذا هو ما تذكره المصادر التـاريخية ، وقد عرضنا خلاصته فى السطور السابقة (١) ، ولكن الخيال الشعبى ما كان ليكتفى بهذه الرواية ، وانما كان عليه أن يضفى على بطلى الفتح هالـة أسطورية . على أنـه ينبغى أن نذكر أن العـلاقات بين الرجلين لم تجر على ما كانت عليه من الاستقامة والتعاون ، بل نشب الخلاف بينهما بعد اتمام الفتح وبعد استدعائهما الى دمشق حيث أراد كل منهما أن ينفرد بمجد الفتح الكبير . أما موسى بن نصير فنحن نعرف أنه وقع بعد ذلك فى سخط الخليفة سليمان بن عبد الملك حتى وفاته بعد عودته بسنوات واستقر أبناؤه بعد ذلك فى مصر باستثناء عبد العزيز بن موسى الذى لم يلبث أن قتل بعد ذلك سنة ٩٥ (٧١٤) . وأما طارق بن زيـاد فتصمت عنه المصادر صمتا كاملا بعد عودته الى المشرق ، وان كنـا نعرف أن نفراً من أسرته قـد استقروا فى الأندلس وكان لهم ذرية فيهـا .

وكان لابد للتنافس بين القائدين أن ينعكس على ما صاغه الخيال الشعبى عن ارهاصات الفتح والتنبؤات التى عهدناها دائما مما يدخل فى أخبار «الحدثان» التى يرى فيها عامة الناس تمهيدا للفتح وتبشيرا به . أما الفريق الذى رأى فى طارق بن زياد البطل الحقيقى للفتح فقد صاغ حوله حكـايات أهمها ما يرويه المؤرخ الاندلسى ابن القوطية من أنه « كان نائما فى المركب – التى حملته الى الاندلس – ، فرأى فى منـامه النبى (صلعم) والخلفاء الأربعة يمشون على المـاء حتى مروا به ، فبشره النبى (ص) بالفتح وأمره بالرفق على المسلمين والوفـاء بالعهد » .

---

(١) انظر تفصيل الأحداث التاريخية الخاصة بالفتح فى كتاب ليفى بروفنسال : تاريخ اسبانيا الاسلامية ١/٨ – ٢٤ ، والدكتور حسين مؤنس : فجر الأندلس ٥٢ – ٨٤ ، والمصادر المشار اليها فى هذين المرجعين .

وفى حكاية أخرى « أنه لما ركب البحر غلبته عيناه فرأى النبى (ص) وحوله المهاجرون والأنصار قد تقلدوا السيوف وتنكبوا القسى ، فيقول له النبى : ياطارق تقدم لشأنك . ونظر اليه والى أصحابه قد دخلوا الأندلس قدامه ، فهب من نومه مستبشراً وبشر أصحابه ولم يشك فى الظفر » (٢) .

ورأى رواة هذه الأخبار أنها لا تكتمل الا بأن ينسبوا الى طارق شعرا يتفق مع فحوى هاتين الحكايتين ، وقد احتفظ لنا المقرى منه بهذه الأبيات التى يدل نسيجها على أنها مصنوعة (٣) :

« ركبنا سفينا بالمجاز مقيرا — عسى أن يكون الله منا قد اشترى
نفوسا وأموالا وأهلا بجنة — اذا ما طلبنا الشىء فيها تيسرا
ولسنا نبالى كيف سالت نفوسنا — اذا نحن أدركنا الذى كان أجدرا»

وأما الفريق المناصر لموسى بن نصير فقد رأى فى هذه الروايات ما يجعل طارق بن زياد منفرداً بمأثرة الفتح ، ولهذا فقد أضاف اليها تفاصيل لا تنكر على طارق فضل الاضطلاع بالفتح ولكن تجعل لموسى بن نصير الفضل الأول والأكبر ، بل كأنها لا تكتفى بكون موسى هو القائد الأعلى المدبر والمخطط ، وانما تجعله عالما بالكهانة والتنجيم ، قارئا للغيب . تقول هذه الرواية ذات الاتجاه « النصيرى » :

« وجه موسى بن نصير مولاه طارقا الى تلمسان ، وأمره أن يتعاهد سواحل البحر ومراسيه ويجعل عليها رصداً لعله أن يصيب من سفن الروم فيجد فيها شيخا عند علم ، ففعل ، فظفر به فقال له : هل تعرف فى علمك من يفتح الأندلس ؟ قال : يفتحها معكم قوم يقال لهم البربر وهم على دينكم . فكتب طارق الى موسى بن نصير بذلك ، فجند البربر وبعث اليه منهم ألف رجل ، وكتب موسى الى طارق — وكان من أعلم الناس بالنجوم — : انك ستنتهى الى صخرة على شاطىء البحر ، فاشحن سفنك عندها ، واطلب فيمن عندك رجلا يعرف أسماء الشهور بالسريانية فاذا كان يوم أحد وعشرين من أيار وهو بالحساب العجمى مايه فاجر على بركة الله وعونه ، وامض على تأييده ونصره ، حتى يستقبلك جبل أحمر فى أسفله عين شرقية الى جانبها تمثال على صورة ثور ، فاكسر ذلك التمثال ، واعمد الى رجل طوال أشقر بعينيه قبل ، وبيديه شلل ، فاعقد له على مقدمتك . فلما انتهى الكتاب الى طارق كتب الى موسى بن نصير : انى سأنتهى الى ما أمرتنى به ، وأما صفة الرجل الذى أمرتنى به فلم أجد صفته الا فى نفسى » .

---

(٢) انظر فى هاتين الحكايتين تاريخ ابن القوطية ص ٨ ، وهما ايضا فى كتاب الصلة لابن بشكوال على ما يذكر المقرى فى نفح الطيب ١/٢٣١ ، ٢٥٥ ، وفى الروض المعطار لابن عبد المنعم الحميرى ص ٩ .

(٣) المقرى : نفح الطيب ١/٢٦٥ .

وصاحب هذه الرواية هو المؤرخ الأندلسى عبد الملك بن حبيب (المتوفى سنة ٨٥٢/٢٣٨) (٤) ، وروايته مصرية المصدر ، ونحن نراها متكررة بحروفها تقريبا فى كتاب «الامامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة (٥) والذى سبق أن قمنا بدراسته وانتهينا الى أن مؤلفه فى الغالب واحد من أحفاد موسى بن نصير هو معارك بن مروان بن عبد الملك بن مروان بن موسى بن نصير ، وأنه مصرى عاش فى منتصف القرن الثالث الهجرى (٦) .

ونرى فى هذه التفاصيل مدى ما أضافه خيال المؤلف الواسع الى شخصية موسى بن نصير ، ونرى أيضا بوضوح أنه انما هدف الى رفع شأن موسى وتضخيم دوره واضفاء لون من القداسة على شخصه . ولعلنا نلمح كذلك الحبكة القصصية وعنصر المفاجأة فى تلك التفاصيل مما تميز به خيال القصاص المصريين .

ب — البيت ذو الأقفال بطليطلة :

من الحكايات الشعبية التى قدر لها ذيوع عظيم والتى كانت من ارهاصات فتح الأندلس المبشرة بتمامه على نحو كأنه قدر محتوم لا قبل لبشر بصده أو ايقافه تلك القصة التى تذكر أنه كان فى دار ملك لذريق آخر ملوك القوط بيت عليه أقفال ، فكل من يلى منهم الملك يزيد قفلا على ذلك البيت ، ولم يفتحه قط ملك منهم ولا علم ما فيه حتى انتهت الأقفال الى عشرين قفلا . فلما ولى لذريق عزم على فتح الباب والاطلاع على ما فى البيت . فأعظم ذلك أكابرهم وتضرعوا اليه فى الكف ، فأبى وظن أنه بيت مال ، ففض الأقفال عنه ودخله ، فأصابه فارغا لا شىء فيه الا تابوتا عليه قفل ، فأمر بفتحه فألفاه أيضا فارغا ليس فيه الا شقة مدرجة قد صورت فيها صور العرب على الخيول وعليهم العمائم ، متقلدى السيوف ، متنكبى القسى رافعى الرايات على الرماح ، وفى أعلاها كتابة بالعجمية ، فقرئت فاذا هى : « اذا كسرت هذه الأقفال من هذا البيت وفتح هذا التابوت فظهر ما فيه من هذه الصور فان الأمة المصورة فيه تغلب على الأندلس وتملكها . فوجم لذريق وعظم غمه وغم العجم ، وأمر برد الأقفال واقرار الحراس على حالهم .

---

(٤) ابن حبيب : تاريخ افتتاح الأندلس ، نص ملحق بمقالنا عن « مصر والمصادر الأولى للتاريخ الأندلسى » (باللغة الاسبانية) فى صحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ، المجلد الخامس سنة ١٩٥٧ ص ٢٢١ ، وانظر كذلك الروض المعطار ص ٩ ووصف الأندلس لابن الشباط ص ١٣٣ ونفح الطيب ٥٤/١ .

(٥) الامامة والسياسة ، نص ملحق بتاريخ ابن القوطية ص ١٢٠ — ١٢٣ .

(٦) انظر بحثنا المتقدم ذكره ص ٢١٠ — ٢٢٠ (من القسم الأوربى) .

ولا يكـاد يخلو مصدر أندلسى أو مشرقى من ايراد هذه القصة مع اختلاف طفيف فى تفـاصيلها ، اذ نجدها لأول مرة فى كتـاب ابن حبيب الأندلسى وفى فتوح مصر لابن عبد الحكم المصرى وفى الامامة والسياسة الذى رجحنا أنه لأحد أحفاد موسى بن نصير . ثم نجده فى كتـاب ابن القوطية وابن الكردبوس وابن الشبـاط وابن عذارى وابن خلكان والمقرى (٧) .

وتنتمى هذه القصـة الى ذلك التراث الأسطـورى الشرقى والمصرى بصفـة خاصة الذى أثرى رواية فتح الأندلس بعدد كبير من القصص ذات الطابع الغيبى . ويدلنا على ذلك أن أول رواية لهذه القصة ترد فى كتاب ابن حبيب رواية عن الفقيه عبد الله بن وهب (ت ١٩٧/٨١٢) تلميذ الامام مالك بن أنس ، وهو يروى بدوره عن الامام الفقيه الليث بن سعد (ت ١٧٥/٧٩١) ، وهما عالمان مصريان كانا من أئمة الفقه ، ولكنهما شغفا على عادة العلماء المصريين بالروايات التاريخية التى هى أقرب الى الأساطير والأحاديث الشعبية منها الى التـاريخ . ويتردد أسماهمـا بكثرة فى الأخبار المتعلقة بتـاريخ مصر القـديم وفتح العرب لها وذكر ما فيها من عجائب ، أما الرواية الأخرى لقصة البيت ذى الأقفال - وهى التى تلى سابقتها فى القدم وتتفق معها اتفـاقا يكاد يكون حرفيا - فهى الواردة فى كتـاب « فتوح مصر» لابن عبد الحكم (ت ٢٥٧/٨٧٠) ، وهو يرفعها الى أبيه عبد الله بن عبد الحكم (ت ٢١٤/٨٣٩) والى راويـة آخر يدعى هشام بن اسحاق لم نتمكن من تجليـة شخصيته وان كان من الواضح أن كليهما من ممثـلى الروايات المصرية لتـاريخ الأنـدلس .

وقد كان العـالم الفرنسى رينيه باسيه René Basset من أول من درسوا هذه القصة فعد الأقفال التى جعلت على هذا البيت وصور العرب التى وجدت فيه من قبيل الطلمسات التى شاع الحديث بين الشعوب القديمة عن أثرها السحرى فى حماية المدن أو الآثار القديمة والتحف الثمينة فاذا امتدت اليها الأيدى بالسرقة أو الافساد أو الانتهـاك بطل مفعولهـا السحرى (٨) . وحـاول الباحث الاسبـانى ادواردو سافيدرا Eduardo Saavedra أن يفسر القصة تفسيراً تاريخيا ، فقال ان لذريق كان فى حاجة ماسة الى المال من أجل اخماد الثورات التى نسبت ضده ،

---

(٧) انظر تاريخ افتتاح الأندلس لابن حبيب ص ٢٢٥ ، وفتوح مصر لابن عبد الحكم ص ٢٧٨ والامـامة والسياسة ص ١٢٥ ، ١٢٨ - ١٢٩ ، وتاريخ افتتـاح الأندلس لابن القوطيـة ص ٧ ، وابن عذارى : البيان المغرب ٢/٣ ، والمقرى : نفح الطيب ٢٤٢/١ ، ٢٤٤ - ٢٤٨ ، ٢٥١ ، والروض المعطار ص ٦ - ٧ ، وتاريخ الأندلس لابن الكردبوس ص ٤٢ - ٤٣ ، وصلة السمط لابن الشباط ص ١٣١ - ١٣٢ ، ووفيات الأعيان لابن خلكـان .

(٨) René Basset : La maison fermée de Tolède, Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran, XX, 1899, pp. 42-58.

فحاول أن ينتهب الحلى والكنوز التى كانت مودعة فى كنيسة « سان بدرو وسان باولو » المجاورة للقصر الملكى فى طليطلة ، ولكن أمله خاب اذ لم يجد فيها ما يسد حاجته ، ومن هنا ولدت قصة البيت ذى الأقفال (٩) .

غير أن هذا التفسير الذى يحاول تلمس مصدر محلى لهذه الأسطورة أى بين أوساط الشعب المغلوب بعيد عن الاقناع (١٠) ، والقرائن كلها تؤكد أن الأسطورة مصرية المصدر ، وان كان هذا لا يمنع أن يكون هذا الجيل الأول من الفقهاء المصريين فى شغفهم بالقصص الأسطورى قد انتفعوا أيضا من بعض القصص المشابهة ، ولكنها على كل حال قصص شرقية أيضا . وقد أشار مننديث بيدال (١١) الى أحداث ترد فى القصص الشرقى القديم مشابهة لخبر انتهاك لذريق لحرمة البيت ذى الأقفال . منها ما يرويه عن المؤرخ القديم اليانوس Elianus من أن جرجيس بن دارا ملك الفرس انتهك مقبرة بيلو Belo فحلت عليه اللعنة . وكذلك دارا نفسه الذى انتهك مقبرة نيتوكريس أو سميراميس معتقداً أنه سيجد فيها أموالا ، فاذا به يجد فيها لوحة تدينه وتهدده على حد ما ذكر المؤرخان هيرودوت وبلوتارك ويضيف الى ذلك الباحث كراب قصة شعبية صينية تقول ان الامبراطور تسيل - شى - هوانج ملك الصين اقتحم مقبرة كونفوشيوس ، فاذا به يجد فيها لوحة تتنبأ له بالموت العاجل عقابا له على عبثه بالمقدسات (١٢) .

ونحن نرى أن جوهر القصة ، وهو وجود طلسم أو تعويذة يبطل مفعولها السحرى اذا عبثت بها الأيدى فانتهكت حرمة سرها ، موجود فى بعض الأساطير التى شاعت بين العرب بمناسبة فتحهم لمصر . اذ أنهم كانوا يرون فى كثير من التماثيل أو الآثار المصرية القديمة طلسمات سحرية المفعول قصد منها بناتها أن تكون حامية لبلادهم من خطر الغزاة . يذكر السيوطى - نقلا عن كتاب « مباهج الفكر» للوطواط ـ أن بربا أخميم (والبربا هى المعبد الفرعونى) « كانت فيها صور الملوك الذين ملكوا مصر وجدرانها منقوشة بعلوم السيمياء والكيمياء والطلسمات والطب ، ويقال انه كان بها جميع ما يحدث فى الزمان حتى ظهور رسول الله (صلى

---

(٩) R. Menéndez Pidal, Floresta, XLVI

(١٠) ربما كان الذى أوحى للباحث ادواردو سافيدرا بوجود هذا المصدر المحلى الاسبانى هو أن المؤرخ المغربى ابن عذارى المراكشى (الذى كتب فى أوائل القرن الثامن الهجرى/الرابع عشر الميلادى) حينما ساق قصة البيت ذى الاقفال قدم لها بقوله : « وعن كتب العجم : ... الخ » (البيان المغرب ٢/٣) . غير أن المدونات المسيحية التى أوردت القصة متأخرة كثيرا عن المصادر العربية وتبدو نقلا مباشرا عن هذه المصادر .

(١١) مننديث بيدال : المصدر السابق ص XLIV-XLV

(١٢) A. H. Krappe : Le légende de la Maison fermée de Tolède, Bulletin Hispanique, XXVI, 1924, p. 310.

الله عليه وسلم) وأنه كان مصوراً فيها راكبا على ناقـة » (١٣) . ويذكر السيوطى أيضا بين عجائب مصر « صنما من نحاس كان على باب القصر الكبير عند الكنيسة المعلقة (فى مصر القديمة) علىخلقة الجمـل ، وعليه رجـل راكب عليه عمـامة ، متنكب قوسا وفى رجليه نعـلان ... يعنون بالراكب الجمـل محمداً (صلى الله عليه وسلم) » (١٤) .

ومن هذا نرى أن قصة البيت ذى الأقفال لمـا تحمله من وجوه الشبـه بتلك القصص المتعلقة بعجائب لابـد أن تكون مصرية المصدر ، ونحن نلاحظ بالفعل أن الرواة والقصاص المصريين كانوا هم مستودع الأخبار الذى استمد منه المؤرخون العرب معظم ما كانوا يعرفونه عن « آثار الأوائل » ، وما نسج حوله من قصص تدخل فى بـاب « أدب العجـائب » ، وعن المصريين نقل هذه القصة الجغرافيـون وأصحاب كتب المسالك والممالك (١٥) .

٢ - أحاديث حول أسباب الفتح :

- بنت يليان وخطيئة لذريق آخر ملوك القوط :

تجمـع المصادر كلهـا على أن يليـان هو الذى دعـا موسى بن نصير لفتح الأندلس وهو الذى كشف لها عوراتها . وتجعل لذلك سببا تودعه قصة مثيرة هى أن يليان - كعادة نبلاء القوط ورجالات ملوكهم - بعث بابنته الى قصر لذريق فى طليطلة لتتأدب فيه أسوة بغيرها من بنات النبلاء وأبنائهم . ووقع نظر لذريق على الفتاة وكانت رائعة الجمال ، فعشقها وتمكن من النيل منها ، فكتبت الى أبيها مخبرة باستكراهه اياها ، فأحفظه ذلك على لذريق وصمم على الانتقام منه ، وهكذا اتصل بطارق بن زياد وأغراه بفتح الأندلس وعرض عليه أن يكون هو نفسه ورجاله أدلاء للمسلمين يرشدونهم الى مسالك الاندلس ويعرفونهم بعوراتهـا ، بل أنه حمـل فى سفنه جنود حملتى طريف بن مالك وطارق بن زياد عبر المضيق الى أرض الأندلس. وبهذا كان أكبر عون لهم على اتمام الفتح والقضاء على ملك لذريق (١٦) .

---

(١٣) السيوطى : حسن المحاضرة ١/٦٥ - ٦٦

(١٤) السيوطى : حسن المحاضرة ١/٦٨

(١٥) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ص ١٥٧ ، ابن الفقيه الهمذانى : كتاب البلدان ص ٨٣ ؛ ابن رسته : الأعلاق النفيسة ص ٧٩

(١٦) انظر هذه القصة فى فتوح مصر لابن عبد الحكم ص ٢٧٧ ؛ ابن القوطية ص ٨ ؛ أخبـار مجموعـة ص ٥ - ٦ ؛ الاكتفـاء لابن الكردبوس ص ٤٣ - ٤٤ ؛ البيـان المغرب لابن عذارى ٢/٧ ؛ المقرى : نفح الطيب ١/٢١٥ - ٢٢٠ ، ٢٣١ - ٢٣٣ ؛ ابن عبد المنعم الحميرى : الروض المعطـار ص ٧ - ٨ . وانظر عرض هذه القصة ومناقشتها فى فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٥٩ - ٦٥

ونود أن نلاحظ أولا أن المصادر العربية القديمة جميعها تكاد تتفق على جوهر هذه القصة ، وان كانت تفاصيلها تختلف فيما بينها اسهابا وايجازا . هذا مع استثناء مصدرين قديمين هما تاريخ عبد الملك بن حبيب وكتاب الامامة والسياسة ، وهما أقدم مصادرنا عن فتح الأندلس . وليس من العسير تعليل ذلك . فهذان المصدران يتفقان فى اتجاه سبق أن أشرنا اليه ، وهو محاولة نسبة معظم الفضل فى الفتح لموسى بن نصير ، والتقليل من دور طارق بن زياد فى هذا الفتح ، اذ أن كتاب « الامامة والسياسة » كما رجحنا انما هو من تأليف أحد أحفاد موسى بن نصير الذين لم يغفروا لطارق أبداً سعيه فى نكبة مولاه وقائده لدى الخليفة سليمان بن عبد الملك . أما عبد الملك بن حبيب فمصادره كما نبهنا الى ذلك مصرية ، وهو متأثر فى اتجاهه بتلك الرواية « النصيرية » التى يبدو أنها كانت شائعة فى مصر . غير أن المؤلف المصرى ابن عبد الحكم أورد هذه القصة فى اختصار شديد ، وهو وان كان يوافق ابن حبيب وصاحب الامامة والسياسة فى معظم أخباره فانه لم ير نفسه ملزما بغمط طارق حقه فى الفتح أو الاسراف فى انكار دوره .

كذلك نلاحظ أن جميع المصادر تتفق على أن الذى انتهك عرض الفتاة ابنة يليان انما كان لذريق ، ولا يشذ عن ذلك الا ابن خلدون الذى يجعل صاحب هذه الفعلة هو غيطشة Witiza الملك القوطى السابق الذى ثار عليه لذريق وخلعه وقتله . وهذا فى احدى روايتيه اذ أنه فى موضع آخر من تاريخه يتفق مع ما أجمع عليه سائر المؤرخين العرب من أن المعتدى على ابنة يليان هو لذريق (١٧) .

ولا يمكن أن تكون هذه القصة هى السبب الحقيقى فى دخول العرب الى الأندلس ، ويقول الدكتور حسين مؤنس اننا « لسنا نحتاج اليها لكى نعلل دخول العرب الى الاندلس تعليلا معقولا » (١٨) . غير أن القصة لما فيها من عناصر مثيرة مشوقة ، لا سيما وهى تضرب على وتر حساس هو الانتقام لشرف الفتاة المنتهك ، قد قدر لها انتشار كبير فى أوساط المسلمين والمسيحيين على السواء ، حتى أصبحت نواة لحلقات مطردة الاتساع من الآثار الأدبية من كل لون .

وقد اختلف الباحثون الاسبان حول مصدر هذه القصة، وان كانوا يعترفون بأنه قد تكون لها نواة من الحقيقة ، الا أن التفاصيل التى ظلت تضاف اليها جيلا بعد جيل والتى غيرت أحيانا شخصية البطل الذى قام بكبر انتهاك شرف ابنة يليان .. كل ذلك لا شك فى أنه من عمل أجيال متعاقبة من الرواة والقصاص الذين

---

(١٧) ذكر ابن خلدون أن صاحب هذه الفعلة هو غيطشة فى العبر ، ط. بيروت ١٩٧٧ ، المجلد الثانى ص ٤٩٣ ، ثم عاد فناقض قوله ، فنسب ذلك الى لذريق فى نفس الكتاب ، ط. بيروت ١٩٦٨ — المجلد الرابع ص ٢٥٣

(١٨) فجر الأندلس ص ٦١

صاغوها فى شعر ملحمى درامى الطابع ، اذ أنه كانت تكمن فيه ما سموه «كارثة» اسبانيا حينما سقطت ضحية للغزو العربى بسبب شهوانية الملك الفاجر وخيانة التابع الذى غلب مشاعر الانتقام على انتمائه القومى .

أما مؤرخ الأدب ميـلا اى فونتـانالس Mila y Fontanals (ت ١٨٨٤) فقـد رأى أن هذه القصة ذات مصدر اسلامى شرقى وليس مسيحيـا ، وعلى هذا النحو فسرها أيضا الباحثون الذين أتوا بعده فى أواخر القرن المـاضى وأوائـل هذا القرن (١٩) .

على أن المستشرق الجليل خوليان ريبيرا Julián Ribera فـاجـأ أوساط البحث الأدبى فى سنة ١٩١٥ برأى جديد هو أن هذا الأدب ذا الطابع الملحمى انما نشأ فى أوساط المسلمين الأندلسيين ولكنه كان ينشد ويغنى شعراً باللغة العجمية (لطينية أهل الأندلس) التى كانت مألوفة بين أهـل الأندلس المسلمين والنصارى المستعربين على حد سواء ، وأن المؤرخين الأندلسيين المسلمين انمـا صاغوا هذه الأغانى الملحمية نثراً عربيا بعد أن كانت شعراً منظوما بلغة لاتينية دارجة . وعلى الرغم من طرافة آراء ريبيرا فان نقطة الضعف فيها كـانت عجزه عن تقـديم أى نموذج لهذه الأغـانى الملحمية المزعومة ، اذ اقتصر عـلى استخراج نصوص من الكتب التاريخية الأندلسية العربية مثل « تاريخ افتتـاح الأندلس » لابن القوطية ، محاولا أن يتبث أنها ليست الا نثراً لشعر ملحمى نظم أصلا بتلك اللغة العجمية(٢٠) وقد رأى أن قصة اغتصاب ابنة يليـان كانت من هذا الضرب الذى أشار اليـه : ملحمة صيغت أولا بعجمية أهل الأندلس الذين اعتنقوا الاسلام ولكنهم كانوا عميقى الاحساس بقوميتهم « الأندلسية » .

ويظهر فى ميدان هذا البحث رأى ثالث هو الذى نادى به الباحث الألمانى كرابه A. H. Krappe الذى قال أن نسبة فتح الأندلس الى الاعتداء الذى قـام به الملك القوطى لذريق على ابنة يليان انمـا هو مأخوذ من التراث الجرمانى الذى ورثه القوط عن أجدادهم الجرمـان . وهو يقول ان فكرة الانتقـام من المغتصب (وان كانت المرأة المغتصبة فى مثـل هذه الحالات هى الزوجة لا الابنة) تتكرر فى كثير من القصص الملحمية فى الآداب الاسكندنافية التى ترجع الى القرن الثـالث عشر الميـلادى (٢١) .

---

(١٩) نقل رأى ميلا اى فونتانالس هذا مننديث بيدال فى كتابه
Floresta de leyendas heroicas españolas, p. XXV.

(٢٠) Julián Ribera : Epica andaluza romanceada, en Disertaciones y opúsculos, I, pp. 93-150.

(٢١) A. H. Krappe : The Legend of Rodrick, last of Visigoth Kings and the Ermanarich cycle, Heidelberg, 1923.

وأخيرا يأتى مننذث بيدال فيطرح المسألة على نحو جديد (٢٢) ، وهو يلاحظ أولا أن القصة على الرغم من شيوعها فى المصادر العربية ابتداء من المؤرخ المصرى ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧/ ٨٧٠) فان أول رواية لها فى المدونات التاريخية المسيحية كانت فى النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى ، اذ ترد فى المدونة المعروفة باسم « تاريخ القوط المنسوبة لايزيدور » (Chronica gotorum Pseudo Isidoriana). ويبدو أن مؤلف هذه المدونة كان أحد المستعربين الطليطليين على أن هذا المؤرخ ينسب اغتصاب ابنة يليان لا لذريق بل الى الملك السابق غيطشة Witiza وهو يعتمد على مصادر عربية وان كان لا يخلو من الخطأ والتحريف .

وناقش مننذث بيدال مسألة الأصل العربى الشرقى المحتمل لهذه القصة فأنكر ذلك ، وقال انه ليس من مصلحة المسلمين الغالبين أن يهونوا من قدر انتصارهم حينما يجعلونه بفضل خيانة يليان الذى أعانهم ويسر لهم سبل الدخول الى الأندلس لكى يتم انتقامه من غريمه لذريق ، ولا من مصلحتهم أن يصور نصر طارق بن زياد على أنه كان بفضل انخذال ابنى غيطشة بميمنة جيش لذريق وميسرته بسبب كراهيتهما لمغتصب الملك عن أبيهما . ولهذا فقد استبعد بيدال أن تكون القصة قد ولدت فى محيط عربى اسلامى ، وانما الأشبه بالحقيقة عنده هو أن تكون نابعة من أوساط المسيحيين الذين كانوا يعيشون فى ظل الدولة الاسلامية الأندلسية ، اذ أنهم بذلك ينسبون هزيمتهم أمام الجيش العربى الفاتح لا الى ضعفهم أو جبنهم وانما لخيانة وقعت فى صفوفهم .

على أن هؤلاء المسيحيين الذين يشير بيدال الى أنهم مصدر القصة ليسوا أولئك الذين هربوا الى شمال اسبانيا (منقطة أشتوريش Asturias) بعد انتصار المسلمين ، اذ أن هؤلاء الأشتوريين كانوا فى مستوى حضارى وثقافى منخفض لا يسمح لهم بالتأثير فى ثقافة مسيحي الأندلس الذين كانوا يعايشون المسلمين ويتمتعون بفضل احتكاكهم بهم بمستوى أعلى ، ثم ان هؤلاء المسيحيين الذين عاشوا فى ظل الدولة الاسلامية (وهم الذين اصطلح على تسميتهم بالمستعربين mozárabes) كانوا فريقين : فريق أنصار الملك القوطى السابق غيطشة الذين تعاونوا مع الفاتحين منذ البداية انتقاما من لذريق ، وهؤلاء كانوا يلقون من المسلمين معاملة طيبة فتمتعوا باقطاعاتهم القديمة وخدموا أمراء بنى أمية وحكومتهم وكانوا محل احترام المجتمع الاسلامى الأندلسى ، والفريق الآخر هو فلول أنصار لذريق الذين قاوموا « المحتلين » وكانوا شديدى التمسك بمسيحيتهم وقوميتهم الاسبانية (كذا !) ومن بين هؤلاء وجد بعد ذلك شهداء المسيحية (يعنى

---

(٢٢) مننذث بيدال : المصدر السابق ص LX-LXVI

أولئك الذين تحدوا السلطة الاسلامية فى أيام عبد الرحمن الحكم الأوسط وابنه الأمير محمد وكانوا يتهجمون على الدين الاسلامى متعمدين حتى تنكل بهم الدولة فيبدوا أمام رفاقهم فى الدين فى صورة الشهداء) . وبين هؤلاء ولدت أسطورة « كارثة » الفتح الاسلامى التى وجهت فيها أصابع الاتهام الى يليان « الخائن » والى الغيطشيين الذين تعاونوا مع جيوش الفتح .

هذا هو مجمل رأى مننذث بيدال . وهو على الرغم من اجتهاده فى التدليل عليه فانه لا يثبت للنقد ، فتصنيفه للمسيحيين الذين عاشوا فى كنف الدولة الاسلامية وتقسيمه لهم الى «غيطشيين» و «لذريقيين» لا يقوم على أسس تاريخية ، وقوله ان قصة بنت يليان ولدت بين هؤلاء الأخيرين لا دليل عليه ، وانما هو فرض متوهم لا يمكن قبوله الا بشواهد تاريخية ثابتة . وأخيرا يعترف بيدال بأن هذه القصة لم تظهر فى المدونات المسيحية الا فى أوائل القرن الحادى عشر أى فى مجتمع ملوك الطوائف ، وليس هناك أدنى دليل على أن نصارى الأندلس فى ذلك الوقت كانوا لا يزالون متمسكين بالولاء للذريق الذى مضى على نهايته نحو ثلاثة قرون .

ومن هنا نعود الى المناداة بأن أصل القصة كان فعلا عربيا اسلاميا . اذ أن هذا الاهتمام بشرف المرأة والغيرة عليه بحيث يمكن أن يؤدى الى هذا المنعطف التاريخى الخطير الذى يمثله سقوط دولة القوط وتحول اسبانيا الى قطر عربى اسلامى – لا يتصور فهمه الا فى مجتمع عربى اسلامى . ولا نعنى بذلك أن المجتمع العربى الاسلامى قد انفرد بتلك الغيرة على شرف المرأة ، ولكنا نعنى أن الحساسية العربية فى هذا الأمر أكثر ارهافا بكثير مما هو موجود فى تلك الشعوب الأوربية . وقد اعترف الباحث الاسبانى ادواردو سافيدرا Eduardo Saavedra نفسه فى دراسته لفتح المسلمين لاسبانيا بأن قصة اغتصاب ابنة يليان لا يمكن أن تجعل سببا لعبور العرب الى الاندلس لأن مثل هذا الاعتداء لم يكن ينظر اليه آنذاك بالاشمئزاز الذى ننظر به الى مثله الآن (٢٣) .

أما المجتمعات العربية فقد كان اهتمامها بشرف المرأة ونسبتها أخطر الاحداث وأجلها الى مثل هذا العدوان أمرا قديما متأصلا يمكن أن نجد عليه شواهد كثيرة منذ العصر الجاهلى . ولا نعنى بالضرورة أن تكون هذه الشواهد تاريخية حقيقية ، فسواء عندنا أن تكون كذلك وأن تكون قصصا مخترعة ، لأنها فى كلا الحالين تصور مشاعر الناس والقيم الخلقية التى بنوا عليها منهجهم فى الحياة والفكر .

---

(٢٣) Eduardo Saavedra: Estudio sobre la invasión de los árabes en España, Madrid, 1882, pp. 58-59.

فمحمد بن حبيب (ت ٢٤٥/٨٥٩) يورد أسطورة عمليق ملك طسم الذى تمادى فى الظلم والذى أمر بألا تزوج بكر من قبيلة جديس الا اذا افترعها قبل زوجها فلم يزل يفعل ذلك حتى زوجت الشموس عفيرة بنت عفار الجديسية فلما أدخلت عليه وخلى سبيلها بعد فعلته خرجت الى قومها فى دمائها شاقة درعها عن قبل وعن دبر وهى تقول :

لا أحد أذل من جديس أهكذا يفعل بالعروس

وقالت :

أيصلح ما يؤتى الى فتياتكم وأنتم رجال فيكم عدد الرمل
وتصبح تمشى فى الدماء صبية عشيت زفت فى النساء الى بعل
فان أنتم لم تغضبوا بعد هذه فكونوا نساء لا تغب من الكحل

فلما سمع أخوها الأسود قولها استشار قومه فهجموا على عمليق وأصحابه فقتلوهم (٢٤) .

ويشير ابن حبيب أيضا الى حالات أخرى مثل هذه : زهير بن عبد شمس السبئى الذى كان يفعل مثل ذلك فى مملكته حتى أدركت بلقيس صاحبة سليمان (أى بلغت سن الزواج) فدبرت مؤامرة لقتله (٢٥) .

ومثل ذلك وقع من عامر بن عامر بن ثعلبة اليهودى المعروف بالفطيون وكان جبارا يعتذر النساء قبل أزواجهن حتى زوجت أخت مالك بن العجلان الخزرجى التى أهابت بقومها أن يغضبوا لشرفهم فاضطلع بالانتقام مالك بن العجلان وقتل الفطيون ومعه مائة من أشراف اليهود (٢٦) .

ولو أننا أردنا تتبع مثل هذه الأخبار فى الأدب الاسلامى فى مختلف العصور وعلى امتداد العالم الاسلامى لطال بنا الأمر ، ولكننا نود أن نشير الى أن مثل هذا الاهتمام بشرف المرأة قد تأصل بفضل التعايش بين المسلمين وأهل شبه الجزيرة الأندلسية فى أوساط المسيحيين فضلا عن المسلمين ، فأصبح عاملا موجها لسلوك الأفراد والجماعات فى اسبانيا المسيحية . بل أصبح أمرا تميزت به اسبانيا عن سائر البلاد الأوربية ، ولسنا نحتاج الى ضرب أمثلة من الأدب الاسبانى خلال العصور التالية (القرن الخامس عشر والسادس عشر بصفة خاصة) حيث نجد

---

(٢٤) محمد بن حبيب : أسماء المغتالين من الأشراف فى الجاهلية والاسلام ، فى مجموعة نوادر المخطوطات تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ٢/١١٨ - ١٢٠ ؛ وانظر الأغانى ١٠/٤٥ وخزانة الأدب ١/٣٤٨

(٢٥) ابن حبيب : نفس المصدر ص ١٢٤ - ١٢٥

(٢٦) نفس المصدر ص ١٣٦ - ١٣٧

شرف المرأة محور كثير من القصص والروايات والمسرحيات . بل ان ذلك ممتد حتى عصرنا ، وفى مسرحيات الشاعر الغرناطى الحديث فيديريكو غرسية لوركا أجلى شاهد على ذلك .

بل ان هذه الغيرة على شرف المرأة التى ميزت وما زالت تميز الشعب الاسبانى حتى اليوم هى السبب فى أن قصة اغتصاب ابنة يليان أصبحت أكثر قصص الفتح وأخباره شيوعا وشعبية بين أوساط الاسبان. وقد تتبع مننندث بيدال تأثير هذه القصة فى الأدب الاسبانى شعرا ومسرحا حتى العصر الحديث ، فبلغ ما جمعه قدرا هائلا ملأ به ثلاثة مجلدات تبلغ فى جملتها أكثر من ألف ومائتى صفحة .

٣ – أحاديث حول وقائع الفتح وأحداثه :

ا) احراق طارق للمراكب :

كنا قد اختصصنا هذا الموضوع من قبل ببحث مفرد (٢٧) ، على اننا لا نرى بأسا بايراد خلاصته فى هذه السطور :

القصة معروفة لدى قراء العربية وفى الآداب الأوربية أيضا ، وخلاصتها ما يذكر من أن طارق بن زياد حينما اجتاز المضيق فى حملته لفتح الأندلس وتحصن بالجبل الذى أصبح يحمل اسمه (جبل طارق) شعر بأن العرب لا يثقون به – فقد كان معظم جنوده من البربر ، فأراد أن يزيح ذلك عنه ، فأمر باحراق المراكب التى جاز عليها فتبرأ بذلك عما اتهم به (٢٨) .

وشاعت هذه القصة بعد ذلك فأصبحت تتردد فى كتب التاريخ والأدب ، بصفتها اندفاعة من اندفاعات البطولة ، اذ أن القائد الذى يحرق المراكب التى حملته هو وجنوده الى أرض جديدة يقرر افتتاحها انما يقصد من ذلك أن يوطن نفسه وجنوده على القتال حتى النصر أو الموت ، ولا وسط بين الأمرين .

وقد جرى المؤرخون سواء فى العالم العربى أو فى أبحاث المستشرقين على أن يعتبروا هذا الحدث حقيقة واقعة ، ولكننا بعد أن أفردناه بالبحث تبين لنا أنه لا يزيد عن كونه أسطورة نسجها الخيال الشعبى محاولا أن يمثل بها تمثيلا ماديا تلك الكلمات التى ألقاها طارق بن زياد على جنوده لكى يحضهم على الجهاد ويرغبهم فى الشهادة وهذه الخطبة تمضى على هذا النحو :

---

(٢٧) د. محمود مكى : احراق المراكب : حول رحلة أسطورة من أساطير البطولة من اليمن الجاهلية الى عصر الفتوح الأمريكية ، فى مجموعة دراسات فى الأدب واللغة مهداة الى جامعة الكويت ، ١٩٧٦ – ١٩٧٧ ص ١٦ – ٣٦

(٢٨) الادريسى : نزهة المشتاق بتحقيق دي خويه ودوزى ، ليدن ١٩٦٨ ص ١٧٧

« أيها الناس . أين المفر ؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم . فليس لكم والله الا الصدق والصبر . ألا انى صادم الى طاغيتهم بنفسى لا أقصر حتى أخالطه أو أقتـل دونه » (٢٩) .

فليس هناك أبلغ فى تمثيل هذه الارادة المصممة على النصر مما تعبر عنه تلك الكلمات من قطع كل سبيل الى التراجع أو الفرار ، ولا يكون ذلك الا بالتخلص من الوسيلة التى قد تغرى بذلك وهى المراكب التى حملت القائد وجنوده الى الأرض الجديدة .

وانما نقول ان هذا الحدث ليس الا أسطورة لأنه لم يرد فى أى مصدر متقدم من المصادر التاريخية . ولو أنه وقع فعلا لما غاب عن مؤرخى الفتح الأولين من أمثـال عبد الملك بن حبيب وابن عبد الحكم وابن القوطيـة وصاحب الأخبـار المجموعة وآل الرازى وابن حيـان . فأول مؤرخ أورد قصـة احراق المراكب هو الجغرافى الادريسى الذى توفى سنة ٥٦٠ للهجرة (١١٦٤ — ١١٦٥ م.) والذى ألف كتاب «نزهة المشتاق» فى سنة ٥٤٨ (١١٥٣ — ١١٥٤) أى بعد فتح الأندلس بأكثر من أربعـة قرون ونصف . هذا فضلا عن أن طارقا وهو القـائد العسكرى المدرك لتبعات القيادة ما كان ليقدم على مثل هذا العمل البعيد عن الحكمة . أما السبب الذى يذكره الادريسى لاحراق المراكب فهو واه لا يقنع ، فنحن لم نر أحداً يحدثنا عمـا تزعمه هذه الرواية من شك جنود طـارق عربهم وبربرهم فى قدرة قائدهم وشجاعته . ثم انه ما كان ليتخذ هذا القرار الخطير بغير رجوع الى قائده الأعلى وهو موسى بن نصير (٣٠) .

القصة اذن من اضافات القصاص الى أخبار الفتح فى فترة متـأخرة اشتد فيهـا ضغط قوى المسيحية على المسلمين سواء فى الشرق أو فى الأندلس ، فكـان اصطناع مثل هذه الأخبـار المكملة لملحمة الفتح الاسلامى للأندلس من أجل شد العزائم الخائرة واحياء الهمم المتهالكة ، ولكن ما هو مصدر هذه القصة ؟

لقد انتهينا فى مراجعتنا لتـاريخ العرب القديم الى أن هنـاك قصة مماثلة نظنها هى الأصل الذى انبعثت منه قصة الادريسى ، ففى نحو سنة ٥٢٣ م. وقع تدخل الأحباش فى بـلاد اليمن ، وظهرت بعد ذلك شخصية أبرهة الحبشى الذى

---

(٢٩) الفصل الخاص بافتتاح الأندلس من كتاب ابن حبيب ، الذى قمنا بنشره فى مقالنا « مصر والمصادر الأولى للتاريخ الاندلسى » ، صحيفة المعهد المصرى بمدريد المجلد الخامس سنة ١٩٥٧ ، ص ٢٢٢

(٣٠) انظر مناقشة هذه القضية أيضا فى كتاب فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٩

بسط سيطرته على اليمن باسم نصرة المسيحية على الملك اليمنى المتهود ذى نواس الذى أحرق ألوفا من النصارى على ما يسجل القرآن الكريم (٣١) .

وقام أبرهة باستذلال أشراف اليمن فأرسل الى أحدهم وهو أبو مرة ذو يزن انتزع منه امرأته وتزوج منها فأولدها ابنـا تولى الملك بعده وهو مسروق . أما ذو يزن فمضى هاربـا ووفد على كسرى ملك الفرس مستصرخا به وداعيا اياه لارسال جيش يحرر اليمن من سيطرة الأحباش . وكان لذى يزن ولد يدعى سيفا أو معد يكرب من امرأته التى اغتصبها أبرهة . وتربى سيف مع مسروق بن أبرهة وكان يظنه أخاه لأبيه وأمه حتى وقع بين الأخوين نزاع فسب مسروق سيفا وعيره بأبيه . فأسرع سيف الى أمـه يستوضحها أمر أصله فلم تجد بدأ من مكاشفته بالأمر . وحينئذ صمم سيف على الانتقام ، بل عزم على تحرير اليمن كلها من نير الأحباش . وما كان ذلك ليتم الا بمعونة خارجية نشدها عند الفرس كما نشدها أبوه من قبل ، وكان أبوه قد توفى فى منفاه بفارس بعد أن لم يستجب كسرى لمطلبه.

ويظهر أن كسرى استجـاب لمطلب سيف بن ذى يزن هذه المرة فندب لهذه المهمة قائداً من قواده يدعى وهرز وأخرج معه ثمانمائة محارب أركبهم فى ثمانية مراكب وغرق فى الطريق مركبـان بمن عليهما من الرجال ووصلت بقية المراكب فنزلت بساحل عدن .

وكان مسروق قد استعد للقاء وهرز وسيف بن ذى يزن بآلاف من جنوده ، ورأى وهرز قلة من معه من الجنود بالقياس الى رجال خصمه فعرض على مسروق هدنة يتحاجزان فيها عن القتـال مدة عشرة أيام . ويكمـل الطبرى القصة فيقول مسنداً الرواية الى محمد بن هشام الكلبى (٣٢) :

« فلما انقضى الأجل الا يوما واحداً أمر وهرز بالسفن التى كانوا فيها ، فأحرقت بالنار وأمر بما كان معهم من فضل كسوة فأحرق ، ولم يدع منه الا ما كـان على أجسادهم ثم دعا بكـل زاد معهم فقـال لأصحابه : كلوا هذا الزاد ، فأكلوه . فلما انتهوا أمرهم بفضله فألقاه فى البحر . ثم قام فيهم خطيبا فقال :

« أما ما حرقت من سفنكم فانى أردت أن تعلموا أنه لا سبيل الى بلادكم أبداً . وأما ما حرقت من ثيابكم فانه كان يغيظنى ان ظفرت بكم الحبش أن يصير ذلك اليهم . وأما ما ألقيت من زادكم فى البحر فانى كرهت أن يطمع أحد فيكم أن يكون معه زاد يعيش به يوما واحداً . فان كنتم قوما تقاتلون معى وتصبرون أعلمتمونى

---

(٣١) عن تدخل الأحباش فى اليمن انظر المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام للدكتور جواد على ٤٤٩/٣ - ٥٣٨

(٣٢) تاريخ الطبرى ١٤٥/٢ - ١٤٦

ذلك . وان كنتم لا تفعلون اعتمدت على سيفى هذا حتى يخرج من ظهرى فانى لم أكن لأمكنهم من نفسى أبداً . فانظروا ما تكون حالكم اذا كنت رئيسكم وفعلت هذا بنفسى .

فقالوا : لا بل نقاتل معك حتى نموت عن آخرنا أو نظفر .

فلما كان صبح اليوم الذى انقضى فيه الأجل عبأ أصحابه وجعل البحر خلفه وأقبل عليهم يحضهم على الصبر ، ويعلمهم أنهم منه بين خلتين ، اما ظفر بعدوهم واما ماتوا كراما » .

ويورد الطبرى أيضا رواية أخرى عن ابن اسحاق تسند الى سيف بن يزن دوراً أكبر وأنبل مما فعل محمد بن هشام ، اذ يقول (٣٣) :

« قال وهرز لسيف : ما عندك ؟ قال : ما شئت من رجل عربى وفرس عربى ثم أجعل رجلى مع رجلك حتى نموت جميعا أو نظهر جميعا . قال وهرز : أنصفت وأحسنت ، فجمع اليه سيف من استطاع من قومه » .

ولنا أن نتصور بعد ذلك كيف كان انتصار وهرز وسيف ساحقا حاسما على أعدائهما الأحباش . على أن الذى يهمنا من ايراد القصة هو تسجيل هذا التشابه الصارخ بين ملحمة وهرز وسيف وبين القصة التى يوردها الادريسى . وهو تشابه يحملنا على أن نظن أن ما ينسب الى طارق انما كان صورة من ذلك الخبر القديم الذى يرجع الى اليمن الجاهلية .

ولم تقف هذه القصة التى أضافها الخيال الشعبى الى خبر فتح الأندلس عند هذا الحد ، فقد ترجمت فيما ترجم من أخبار الأندلس الاسلامية الى الاسبانية وأصبحت جزءا من التراث الثقافى الاسبانى الملىء بالعظات والعبر . وأثار ترداد هذا الخبر فى المدونات المسيحية اعجاب نصارى الأندلس بهذا النموذج من نماذج البطولة ، دون أن يحول بينهم وبين ذلك كون هذا النموذج خصماً لا مفر من مجالدته وقتاله . وقد رأينا مثلا لذلك فى مجموعة الأغانى الشعبية الاسبانية التى تنتمى الى ما كانوا يسمونه « أغانى الحدود » (Romances Fronterizos) وهى تتناول الصراع الطويل بين المسلمين والنصارى على مناطق الثغور أو الحدود وفيها مع ذلك كثير من مشاعر الاعجاب بفروسية الخصم المسلم وبسالته ومروءته وقد حمل ذلك نصارى اسبانيا على تتبع أخبار فتح الأندلس وملاحم الصراع بين الاسلام والمسيحية فيما تلا الفتح من العصور ، بل كان لهم نصيب فى اضافة كثير من الأحاديث القصصية والأسطورية الى تلك الأخبار .

---

(٣٣) نفس المصدر ٢/١٤١

وكان من بين هذه الأخبـار المتعلقة بـالفتح العربى للأندلس قصة احراق المراكب ، فأخذها المسيحيون عن المسلمين وتناقلوها منذ عرفت بينهم حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى ، وكانت اسبانيا المسيحية آنذاك تمر بمرحلة ملحمية من تاريخهـا لا سيما بعد الاستيلاء على غرنـاطة فى سنة ٨٩٧ (١٤٩٢) ، وهى نفس السنة التى قدر فيهـا لكريستوبل كولون كشف القـارة الأمريكية وابتـداء فتحها . وعلى الرغم من انهيار سلطة المسلمين السياسية والعسكرية فان نفوذهم الثقافى كان لايزال عظيما على اسبانيا المسيحية ولا سيما فى جنوب البلاد وغربها وهى المناطق التى كان منها معظم من اضطلعوا بمهمة الفتح .

وكانت بلاد المكسيك الممتدة فى الجزء الجنوبى من أمريكا الشمالية من أول البلاد التى فتحها الاسبان فى العـالم الجديد ، توجهوا اليها من جزيرة كوبا التى أصبحت منطلق الحملات الاسبانية الى سائر نواحى القارة . والى المكسيك توجهت خـلال السنـوات الخمس والعشرين الأولى من القـرن السادس عشر حملتـان استكشافيتـان . ثم كانت الحملة الثـالثة وهى حملة الفتح التى قادها ايرنـان كـورتيس Hernan Cortes الذى خرج فى سنة ١٥١٩ ومعه مائة بحار ونحو خمسمائة من الجنود . فتوجـه الى جزيرة كوثوميل ومنهـا الى سواحـل المكسيك الجنوبية على مقربة من المكـان الذى بنيت فيه مدينة بيراكروث Veracruz . وبعد أن حقق عدة انتصارات على جيوش الملك الهندى موكتيسوما Moctezuma واصل طريقه مخترقا أرض المكسيك . ولكن رسولا من القائد الاسبانى الأعلى وصل لكى يخبره أن عليه أن يعود الى كوبا ، ولما رأى فرصة الفتح تكاد تفلت من يديه عزم على اتمام فتح المكسيك بأقصى سرعة حتى يضع الجميع أمام الأمر الواقع وكان أول ما قام به فى سبيل ذلك هو حمل جنوده على مواصلة الفتح وذلك بتدميره واغراقه ما بقى لديه من مراكب . ويحدثنا عن قضية احراق المراكب هذه شاهد عيان كان من رجال ايرنان كورتيس ومعاونيه هو « برنال دياث دل كاستيو Bernal Díaz del Castillo الـذى أرخ بـالتفصيل لأحداث الفتح المكسيكى فى كتـابه « التـاريخ الحقيقى لفتح اسبانيا الجديدة »

(Historia verdadera de la conquista de la Nueva España)

فقال حول هذه الواقعة (٣٤) :

« وفيما نحن فى ثمبوالا نتحدث مع كورتيس أشرنا عليه بـألا يبقى على أى سفينة فى الميناء حتى لا يتعرض لمزيد من التمرد من جانب رجاله وحتى لا يفكر أحد منهم فى العودة الى كوبا . وأشرنا عليه كذلك بأن يستعين بمن بقى فى بيراكروث من

(٣٤) Bernal Díaz del Castillo: Historia verdadera..., ed. La Habana, II, pp. 164-165.

البحارة ليقوى بهم صفوفنا بدلا من تركهم فى الميناء هناك بلا عمل . وقد تأدى الى بعد ذلك أن خطة تدمير المراكب كانت قد عرضت من قبل لكورتيس وأن عزمه كان قد استقر عليها . غير أنه آثر أن نكون نحن مقترحيها عليه حتى تصدر الاشارة منا لا منه ، وكان ذلك سياسة منه حتى يكفل تضامننا معه فيما لو طولب بعد ذلك بدفع ثمن هذه المراكب أو التعويض عنها .

وكان أن عهد كورتيس لأحد ثقات رجاله وهو خوان دى اسكالانتى Juan de Escalante بأن يمضى الى ميناء بيراكروث فينزع عن المراكب الرابضة هناك كل حبالها وآلاتها ثم يغرقها ويدمرها ، وأن يدع الشيوخ والبحارة العاجزين عن القتال فى المدينة ليحفظوها وألا يبقى لهم الا قاربى صيد صغيرين . ونهض اسكالانتى بما عهد اليه ، ثم عاد الى ثمبوالا بمن صحبه من الرجال والبحارة القادرين على القتال . وقد أثبت الكثيرون منهم بعد ذلك أنهم فى الغاية من الشجاعة ومن المعرفة بفنون القتال .

ثم جمعنا كورتيس جنودا وقواداً . فطلب الينا أن ننصت اليه ، وخطبنا قائلا :

« أنتم جميعا تعرفون ما نحن مقدمون عليه . اذ ليس أمامنا الا أن نخوض — بفضل الله وتأييده — كل ما يعرض لنا من معارك وأن ننتصر فيها . والا فانه لو هزمنا وفرقت صفوفنا — لا سمح الله — فما كان لنا أن نرفع بعدها رأسا . وأنتم تعلمون ما نحن فيه من قلة العدد . فما لنا ملجأ الا الى الله . وهاهى ذات المراكب التى كان يمكن أن تحملنا الى كوبا محطمة مدمرة . فلا موئل لنا بعدها الا الى عزيمة لا تهن وقلوب لا تضعف وقتال لا مفر فيه من النصر أو الموت » .

« ثم مضى فى مثل هذا الحديث مقارنا بين موقفنا ومواقف تاريخية سابقة مماثلة ، وضرب لنا أمثلة تشبه ما كنا فيه من مآثر بطولات سالفة مماثلة ، وحدثنا عن بعض وقائع الرومان القديمة وغيرها .

فما كان منا الا أن أجبناه فى صوت واحد بأننا ممتثلون لما يقول وبأن جهادنا انما هو احتساب فى سبيل الله والملك » .

هذا هو نص برنال دياث دل كاستيو ولو أننا تأملناه لانتهينا الى الملاحظات التالية .

١ — لم يكن احراق ايرنان كورتيس لمراكبه على ساحل بيراكروث — كما حاول أن يصوره التاريخ الاسبانى فيما بعد — عملا أدت اليه اندفاعة من اندفاعات البطولة الانتحارية ، كما هو الشأن فى تصوير احراق وهرز لمراكبه على ساحل اليمن أو فيما نسبته قصص فتح الأندلس الى طارق بن زياد ، وانما كان مخاطرة محسوبة العواقب والنتائج وهو فى المقام الأول عمل سياسى قصد به كورتيس وضع حد لتمرد بعض رجاله عليه وقطع السبيل على من كان يفكر منهم فى العودة الى كوبا . أما معظم من كان مع كورتيس من الجنود الموالين له فقد كانوا

مصممين على خوض حرب الفتح سواء أأحرق قائدهم مراكبه أم أبقى عليها . ومع ذلك فلسنا نعنى بهذا الايضاح تهوينا من دلالة هذا العمل على الشجاعة والاستبسال .

٢ – لا شك فى أن كورتيس استوحى فى عمله هذا ما كان جاريا على الألسنة فى اسبانيا آنذاك من قصة احراق طارق لمراكبه .

٣ – المقارنة بين خطبة كورتيس فى رجاله وخطبة طارق تدلنا على أن القائد الاسبانى يكاد ينقل كلام فاتح الأندلس بحروفه . ولا يسعنا أن نتصور ذلك محض مصادفة واتفاق .

وهكذا نرى أن تلك القصة التى أضافها القصاص العرب الى ملحمة طارق بن زياد مستوحين فيها تلك الأسطورة اليمنية القديمة قد تحولت الى نموذج يحتذيه هذا القائد الاسبانى فاتح العالم الأمريكى الجديد فعلا وقولا . وجدير بالذكر الى أى حد كان تأثير القصة العربية عميقا فى نفوس أهل اسبانيا ويكفى أن نشير الى تعبير شائع الآن فى اللغة الاسبانية وهو « احراق المراكب» quemar las naves وهو يضرب مثلا بين المتكلمين بالاسبانية للدلالة على كل سلوك مصمم لا يبقى فيه أمام القائم به أى مجال للتراجع .

ب – النساء المدافعات عن تدمير :

حينما غادر موسى بن نصير الأندلس عائدا الى الشرق فى ذى القعدة سنة ٩٥ (سبتمبر ٧١٤) خلف فى الأندلس ابنه عبد العزيز بعد أن عهد اليه بالولاية ، وكان عبد العزيز قائداً نشيطا شارك أباه فى كثير من الفتوح ومنها اخماده ثورة شبت فى اشبيلية فى سنة ٩٤ (٧١٣) وفتحه لغرب الأندلس : يابرة وشنترين وقلنبرية ، وقد استقر فى اشبيلية واتخذها حاضرة طول ولايته حتى مقتله بتدبير من الخليفة سليمان بن عبد الملك كما يقال سنة ٩٧ (٧١٦) .

وكان طارق بن زياد وموسى بن نصير قد أكملا فتح شبه الجزيرة ولكنهما وان كانا قد استوليا على أهم الحواضر فقد بقيت عليهما جهات لم تكن قد خضعت بعد خضوعا كاملا . وكان استكمال الفتح هو الذى اضطلع به عبد العزيز خلال ولايته القصيرة ، فتوجه الى جنوب شرقى الجزيرة فبدأ بمالقة ثم قصد غرناطة واتجه بعد ذلك الى اقليم مرسية الذى كانت قاعدته آنذاك أوريولة Orihuela (اذ لم تكن مدينة مرسية قد أنشئت بعد) ، وكان يحكم هذا الاقليم قائد قوطى تدعوه المصادر العربية تدمير بن عبدوش أو غندريش ، ويرى سافيدرا أن هذا الاسم يقابل Teodomiro ابن Ergobado وأنه كان أحد كبار قواد الملك غيطشة الذى ثار عليه لذريق وخلعه وقتله .

وكان تدمير بشهادة المؤرخين المسلمين رجلا حازما شجاعا يذكر أنه امتنع فى مدينته وقاوم المسلمين وصمد لحصارهم فى حصون مدينته حتى أعياهم . ولكنه كان يعرف أن مقاومته لن تطول ، فآثر التفاوض مع عبد العزيز . وانتهت هذه المفاوضات بعقد صلح أصبحت تدمير معه من المناطق القليلة التى تعد مفتوحة صلحا لا عنوة . وقد وصلت الينا وثيقة الصلح بين تدمير وعبد العزيز كاملة وعليها توقيعات شهودها من كبار رجالات المسلمين ، وتاريخها رجب سنة ٩٤ (ابريل ٧١٣) . وتنص الوثيقة على أن تدمير نزل على الصلح وأن له عهد الله وذمته ألا ينزع عنه ملكه ، ولا أحد من النصارى من أملاكه ، وأنهم (أى النصارى) لا يقتلون ولا يسبون : أولادهم ونساؤهم ولا يكرهون على دينهم ، ولا تحرق كنائسهم ما تعبد وما نصح وأن الذى اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن تذكرها الوثيقة بأعيانها (٣٥) .

ولهذا الصلح قصة تحولت الى أسطورة من أساطير الفتح وان كان لها ـ كالعادة فى أمثال هذه الأحاديث ـ نواة من الحقيقة ، ذلك أن تدمير استطاع أن يحتفظ لنفسه ولذويه بهذا المركز المتميز دون سائر أرض الأندلس — وهو أن تكون منطقته قد فتحت صلحا لا عنوة — بفضل حيلة ترددها المصادر العربية فى تعبير عن الاعجاب بحزم هذا الرجل ودهائه ، يقول العذرى فى وصف هذا الحدث :

« (وسار) عبد العزيز بن موسى بن نصير الى تدمير ، وحاصره وقاتله قتالا شديدا ، ثم انهزم (تدمير) فى فحص لا يسترهم شىء ، فوضع المسلمون فيهم السلاح حتى أفنوهم ، ولجأ باقيهم الى مدينة أريولة ، وكان تدمير محربا (أى خبيراً بالحرب) بصيراً بأبواب الحرب ، فلما رأى قلة من معه من أصحابه أمر النساء فنشرن شعورهن وأعطاهن القصب ووقفن على سور المدينة ووقف معهن الرجال ، ثم قصد بنفسه كهيئة الرسول واستأمن فأمن ، وانعقد له الصلح ولأهل بلده . فافتتحت تدمير صلحا . فلما أنفذ أمره أبرز لهم نفسه وعرفهم باسمه وأدخلهم المدينة فلم يروا أحداً عنده مدفع ، فندم المسلمون على ما كان منهم ، غير أنهم أمضوا له ما أعطوه .. وأقام بتدمير رجال من أهل العسكر صاروا مع أهلها ، وانعقد بين عبد العزيز بن موسى وبين تدمير صلح على اتاوة يؤديها وجزية عن يد يعطيها وكتب كتاب عهده (٣٦) » .

ويؤكد هذا العهد وما تضمنه صاحب المدونة التاريخية المعروفة باسم مدونة سنة ٧٥٤ ، ثم تناقله المؤرخون المسيحيون : خيمينث دى رادا Jiménez de

---

(٣٥) انظر جذوة المقتبس للحميدى ، بغية الملتمس للضبى ص ٩٥ ، وجغرافية الرازى الترجمة الاسبانية ، فقرة ١٢ ، وجغرافية العذرى ص ٤ — ٥ والروض المعطار ٦٢ — ٦٣

(٣٦) جغرافية العذرى ص ٤ والأخبار المجموعة ص ١٣

Rada (٣٧) ثم مؤلفو التاريخ العـام الأول الذين وضعوه بـاشراف ألفونسو العاشر الحكيم (٣٨) ، ورواياتهم لا تكـاد تختلف عن الرواية التى أوردناها مما يؤكد اعتمادهم على النص العربى .

أما المؤرخون المحدثون فانهم اختلفوا حول تفسير هذه النصوص ، فادواردو سافيدرا يعتقد أن هذا العقد الذى عقده الفـاتحون المسلمون مع تدمير انمـا كان نتيجة لهزائم منى بهـا المسلمون فى حصارهم لتدمير (٣٩) . ولكن جاسبار رميرو ينكر أن تكون أى هزيمة وقعت على المسلمين (٤٠) . وأمـا ليفى بروفنسال فانه فى «تاريخه لاسبانيا الاسلامية» يتابع الرواية الأندلسية فى ذكرها لفتح أوريولة ، الا أنه لا يشير الى حيلـة تدمير (٤١) . كمـا ينكر الدكتور حسين مؤنس مـا يذكره سافيدرا من أمر هزيمة المسلمين (٤٢) . وانما فسر الأمر على أن تدمير كان صديقا للمسلمين من أول الأمر لأنه كان من أنصار غيطشة الكارهين للذريق ولكنه حينما وجد عبد العزيز بن موسى يسير اليـه أبدى من المقـاومة ما أشعر المسلمين بأن بلاده لن تفتح من غير عناء .

على أننا نشك فى كون تدمير صديقا للمسلمين متفـاهما مع موسى أو طارق كمـا ذكر الدكتور مؤنس ، وانما نرى أنه قـاوم فعلا حتى اذا رأى أنه على المدى الطويل عاجز عن مواصلة الدفـاع عن بلده آثر الصلح ، واغتنمها المسلمون اذ كان الجنود قد أرهقهم القتال خلال السنوات الماضية ، ومن هنـا نشأت أسطورة النساء المدافعات عن تدمير .

وقد أعاد بحث هذه الأسطورة المستشرق الاسبانى ثيسر دوبلر فى بحث قيم بعنـوان « المدافعـات عن تدمير : أسطورة من أساطير المستعربين » وانتهى من دراستها الى أنهـا أسطورة نشأت فى أوساط المستعربين المسيحيين الذين كـانوا محافظين على التقاليد الموروثة عن القوط بكل ما تحمله من عناصر جرمانية قديمة ، وذكر من أمثلة هذه العنـاصر الجرمانية : دور المرأة الفعال فى المجتمعات القبلية القديمة بين الجرمان ، وقد ضرب على هذا الدور أمثلة من الأدب الشعبى القديم فى بلاد الشمـال مثـل قصـة Gislisaga Lachwassursaga وسيرة الحكيـم Njal حيث نـرى Hildiko تلك المرأة الشجاعة الحازمة تقتـل أتيـلا Atila

---

(٣٧) Jiménez de Rada: España Sagrada VIII, Apen. II, p. 300. De rebus Hispania, cap. XXIV.

(٣٨) Alfonso X el Sabio: Crónica general de España, I, p. 315

(٣٩) فى بحثه عن فتح المسلمين لاسبانيا ص ١٢٧

(٤٠) جسبار رميرو فى تاريخ مرسية الاسلامية Gaspar Remiro: Historia de Murcia musulmana, Zaragoza, 1905, p. 11.

(٤١) E. Lévi-Provençal: Histoire de l'Espagne Musulmane, I, p. 30.

(٤٢) فجر الأندلس ١١٣

(٤٣) . ويذكر دوبلر أن أقدم مصدر يشير الى دور المرأة فى مباشرة أمور الحرب والسلام هو مدونة كولونيا المكتوبة حوالى سنة ١١٧٠ التى تقص علينا أن الامبراطور كونراد الثالث Conrad III (من أسرة هوهنشتاوفن Hohenstaufen بعد أن فتح مدينة فاينسبرج Weinsberg أعطى عهده لنساء المدينة وحدهن بأن يدعهن ينسحبن من المدينة حاملات معهن ما يستطعن حمله من متاعهن على ظهورهن فحسب . فما كان من أولئك النساء الا أن حملن أزواجهن على ظهورهن وما كان لأحد أن يعترض سبيلهن لأنهن رأين فى أزواجهن أغلى ما يهمهن من متاعهن (٤٤) . ويرى دوبلر تشابها بين الحديثين ففى كلتا الحالتين نرى النساء يتكفلن بحماية الرجال واستنقاذهم .

على أننا نرى أن هذا التشابه الذى يشير اليه دوبلر من أجل أن يثبت احتفاظ مستعربى الأندلس بتقاليدهم الجرمانية القديمة الموروثة عن القوط ظاهر التكلف . وهناك من أحداث التاريخ العربى ما هو أقرب بكثير الى ما وقع فى تدمير .

ولنتأمل هذا النص الذى يورده الطبرى فى معرض الحديث عن حرب الردة سنة ١١ (٦٣٢) بعد أن أوقع خالد بن الوليد الهزيمة بجموع المرتدين فى اليمامة (٤٥) :

« لما فرغ خالد من مسيلمة والجند قال له عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبى بكر : ارتحل بنا وبالناس فانزل على الحصون ، فقال : دعانى أبث الخيول فألقط من ليس فى الحصون ثم أرى رأيى . فبث الخيول فحووا ما وجدوا من مال ونساء وصبيان ، فضموا هذا الى العسكر ، ونادى بالرحيل لينزل على الحصون ، فقال له مجاعة (بن مرارة الحنفى) : انه والله ما جاءك الا سرعان الناس ، وان الحصون مملوءة رجالا ، فهلم لك الى الصلح على ما ورائى ، فصالحه على كل شىء دون النفوس . ثم قال : أنطلق اليهم فأشاورهم وننظر فى هذا الأمر ، ثم أرجع اليك . فدخل مجاعة الحصون وليس فيها الا النساء والصبيان ومشيخة فانية ورجال ضعفى . فظاهر الحديد على النساء وأمرهن أن ينشرن شعورهن وأن يشرفن على رءوس الحصون حتى يرجع اليهن . ثم رجع فأتى خالداً فقال : قد أبوا أن يجيزوا ما صنعت وقد أشرف لك بعضهم نقضا على وهم منى براء . فنظر خالد الى رءوس الحصون وقد اسودت وقد نهكت المسلمين الحرب وطال اللقاء وأحبوا أن يرجعوا على الظفر ولم يدروا ما كان كائنا لو كان فيها رجال وقتال ... فقال

---

(٤٣) César Dubler: Los defensores de Teodomiro. Leyenda mozárabe, en Etudes d'Orientalisme dédieés à la mémoire at Lévi-Provençal, Paris 1962, p. 117.

(٤٤) نفس المرجع ، ص ١١٧ – ١١٨

(٤٥) تاريخ الرسل والملوك ٣/٢٩٦ – ٢٩٨

(مجاعة) : هلم لأصالحك على الصفراء والبيضاء والحلقة ونصف السبى . ثم قال: انى آتى القوم فأعرض عليهم ما قد صنعت . قال : فانطلق اليهم . فقال للنساء : البسن الحديد ثم أشرفن على الحصون . ففعلن . ثم رجع الى خالد . وقد رأى خالد الرجال فيما نرى على الحصون عليهم الحديد . فلما انتهى الى خالد قال : أبوا ما صالحتك عليه . ولكن ان شئت صنعت لك شيئا فعزمت على القوم . قال : ما هو ؟ قال : تأخذ منى ربع السبى وتدع ربعا . قال خالد : قد فعلت . قال : قد صالحتك فلما فرغا فتحت الحصون فاذا ليس فيها الا النساء والصبيان . فقال خالد لمجاعة: ويحك ! خدعتنى ! قال : قومى ، ولم استطع الا ما صنعت » .

فنحن نرى من هذا النص تماثلا كاملا بين الحدثين . فكل من تدمير ومجاعة يحاول أن يأخذ لنفسه ولقومه خير شروط ممكنة قبل التسليم مع علمهما بأنه لم يبق معهما من الرجال ما يمكنهما من مواصلة المقاومة . وحينئذ لجأ الى حيلة اقامة النساء على الحصون وعليهن الحديد حتى يتوهم الجيش المحاصر أنه بازاء عدد من المحاربين مستعد لمواصلة القتال . ونشير بصفة خاصة الى أمر كل من تدمير ومجاعة النساء « بنشر شعورهن » وكأن نشر الشعور كان من مظاهر استعداد الرجال للقتال . كل هذه مشابهات لا تخطئها العين وتدل على أن مصدر هذه الأسطورة - أسطورة المدافعات عن تدمير - انما هى مستمدة من ذلك الحدث الواقعى التاريخى من أحداث حروب الردة ؟

دكتور محمود على مكى

الجديد فى مقتطف ابن سعيد

حين قمت بتحقيق كتاب «المقتطف من أزاهر الطرف» لابن سعيد الأندلسى فى الفترة من ١٩٧٦ الى ١٩٧٨ كان اهتمامى محصورا فى اظهار هذا النص مكتملا فى أدق صورة يمكن أن يظهر بها بعد أن ترك فترة طويلة دون عناية حتى فقدت بعض أوراقه من مخطوطتى الاسكوريال ورفاعة رافع الطهطاوى ، وكان على أن أضمها معا محاولا أن تكمل احداهما الاخرى فأنقذ من الضياع واحدا من كتب ابن سعيد.

وحين انتهيت من اخراج هذا النص مطبوعا ومنشورا تكشف لى جوانب من موضوعات هذا الكتاب لم تلق منى العناية الواجبة فى تلك الدراسة التى قدمت بها النص ، اذ وقفت عند بعضها وقوف المتعجل وأهملت بعضها وكانت تستحق منى بعض العناية .

لقد خص ابن سعيد الخميلة العاشرة من كتابه للدوبيتيات والمربعات والمخمسات والخميلة الحادية عشرة للكان وكان والمواليا ، والخميلة الثانية عشرة والأخيرة للموشحات والأزجال ، وقد أثار فى نفسى هذا الترتيب بعد انتهاء طبع الكتاب سؤالا ظللت أبحث عن اجابة له وهو هل قصد ابن سعيد بترتيب هذه الخمائل الثلاث ترتيبا زمنيا ؟ أى أن ظهورها فى تاريخ الأدب العربى جاء على هذا التعاقب ؟ نعلم أن الدوبيتيات والمربعات والمخمسات فن قديم يسبق فنون الخميلتين الأخريين ، ولا جدال فى هذا الرأى ولكن الجدال يدور حول أى فنون الشعر الملحونه أسبق ؟ فالأندلسيون يرون أن فن الزجل سابق عندهم على الفنون المشرقية المشابهة . يقول ابن سعيد فى المقتطف عن الموشح والزجل : « هذان طرازان كان الابتداء بعملهما من المغرب ، ثم ولع بهما أهل المشرق » (١) ويقول فى مكان آخر من كتابه : « ولما عدت من العراق أنشدته (ويقصد الملك الناصر سلطان الشام) من محاسن الدوبيتيات ما أمر بكتبه . ثم قال لى : هذا طراز لا تحسنه المغاربة . فقلت : ياخوند ، كما أن الموشحات والأزجال طراز لا تحسنه المشارقة ، والمحاسن قد قسمها الله على البلاد والعباد » (٢) .

---

(١) المقتطف ص ٢٥٥

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨

والنصان يدلان على شيئين :

١) أن الموشح والزجل فى رأى ابن سعيد اختراع أندلسى

٢) أن فن الدوبيتيات فن مشرقى لا تحسنه المغاربة :

وفى نص آخر يقول ابن سعيد عن المربعات : « اشترك فيها المشارقة والمغاربة » (٣) . وحين يستشهد ببعض نصوصه المشرقية يقول : « وأكثر ما يشتغل بهذا العجم وهو وزن مستنبط من أوزانهم ، وكثيرا ما يطربون عليه فى السماع ولا يلتفتون الى غيره » . ويقصد ابن سعيد بالعجم الفرس ، كما يقصد بأنهم يطربون عليه فى السماع أى أنه مرتبط بالغناء وهنا يلتقى بفن التوشيح فى أول ظهوره بغض النظر عن الخرجة التى فى نهاية الموشح ، تلك الخرجة التى قد تكون بعامية أهل الأندلس أو باللغة الأعجمية أو الرومانسية . وهى ظاهرة وان كانت خاصة بالموشح الا أننا نجد شبيها لها أو صورة من صورها فى بعض مقطوعات شعراء المشارقة مثل أبى نواس فى مقطوعته التى يمزج فيها الفارسية بالعربية وخاصة فى الشطر الأخير من المقطوعة (٤) :

ياغاسل الطرجهار	للخندريس العقار
يانرجسى وبهارى	بده مرايك بار

والطرجهار هو قدح الشراب ، ومعنى الشطر الأخير : اعطنى مرة واحدة . وقد سمى هذا الشعر فى المشرق « بالملمع » تمييزا له عن سواه ، وفيما بعد ظهرت فى المشرق ازدواجات أخرى بين اللغتين العربية والتركية والعربية والكردية فى الشعر العراقى خاصة . وهنا نفطن الى السبب الذى جعل ابن سناء الملك يجىء ببعض خرجات فارسية فى موشحاته الى جانب خرجاته بالعامية المصرية أو التى استعارها من خرجات الأندلسيين .

اننى بهذا الحديث لا أريد أن أثير قضية قديمة ناقشها الدارسون حول أصل الموشح ، وهل هو ابتكار أندلسى ، أو أن له أصولا مشرقية ولكننى أحاول أن أقرأ نصوص ابن سعيد فى مقتطفه ، وهى نصوص لم يرد بعضها فى كتبه الأخرى ، مثل حديثه عن الدوبيتيات والمربعات ومقارنته بين المشارقة والمغاربة فى نظم هذين الشكلين من أشكال الشعر ، وكان قد لفت نظرى ما ذكره صفى الدين الحلى فى مقدمة كتابه « العاطل الحالى » حين قال « فانى كنت أضفت الى ديوان أشعارى

---

(٣) المقتطف ص ٢٣٢
(٤) المرجع السابق ص ٢٣٣
(٥) العاطل الحالى ص ١

فنى الموشح والدوبيت ، لتحليتهما بالاعراب ونسجهما على منوال الأعراب ، وأعريته من الفنون الأربعة التى لحنها اعرابها ، وخطأ نحوها صوابها » (٥) ويقصد بالفنون الأربعة الكان وكان والمواليا والقوما والزجل . وما يلفت النظر فى عبارة صفى الدين الحلى أن نسيج الموشح والدوبيت واحد سواء فى أنهما معربان ، كما فى صفتهما الأولى « لتحليتهما بالاعراب » أو أن بناءهما من أصل مشترك فهما منسوجان على نول واحد ، هو نول التقاليد الفنية للشعر العربى ، ولذلك ضمهما الى ديوانه الذى يضم سائر قصائده ، فهناك اذن علاقة فى نظام بناء الفنين سواء من حيث الشكل أو المضمون بالاضافة الى اللغة المعربة . ولهذا تظهر الحاجة الى دراسة جادة لطبيعة تلك العلاقة من حيث وجودها الزمنى ومدى الارتباط بين الفنين وخاصة أن ابن سعيد يقول مقابلا بينهما ومعلقا على الدوبيتيات فى مقتطفه « هى التى ولع بها المشارقة كما تولع المغاربة بالموشحات » (٦) .

وقد يساعدنا على الاحساس بهذه المقابلة بعض نصوص من محاسن الدوبيتى المرصع ينسبه ابن سعيد الى شريف شاعر معاصر له هو شرف العلا بن تاج العلا الحسينى (٧) يقول :

ودعتهم اذ حان بين ورحيل — ناديتهم
الصبر اذا رحلتم غير جميل — شيعتهم
لما رحلوا وما الى الصبر سبيل — **أنشدتهم**
لم يجر على الخد من الدمع قليل — ياليتهم

ويقول

يامنزلهم بأى أرض نزلوا — ولوا وبقيت
لما كتموا سراهم وارتحلوا — عاشوا وفنيت
أصبحت وحيدا بعدهم فى الربع — أحيا وأموت
أبكى **وأقول** لو يجيب الطلل — بالحب شقيت

ألا نلاحظ هنا ظاهرتين لهما مشابه فى الموشح :

١) هذه التقسيمات التى تشبه ما فى الموشح وينتج عنه الايقاع المطلوب للغناء .

٢) أنه يسبق البيت الأخير ألفاظ الانشاد كما فى الدوبيت الأول والقول فى البيت الثانى وهو الذى يسبق الخرجة فى الموشح ، ثم نلاحظ أن فقرة تشبه الخرجة المعربة فى الدوبيت الأول وهى « ياليتهم » وفى الدوبيت الثانى « بالحب شقيت »

---

(٦) المقتطف ص ٢٢٥
(٧) المرجع السابق ص ٢٣١

حقيقة أن هذه الظاهرة ليست مضطردة ولكنها فى المرات التى تأتى فيها ملفتة لنظر الباحث .

ولا تقتصر هذه الظاهرة على الدوبيتيات بل نراها أيضا فى المربعات ونجد فى مقتطف ابن سعيد مربعا مجهول النسبة يقول : (٨)

ياساكنى وادى زرود	هل لى وصول
لمن أبى الا الصدود	**عسى أقول**
والله يابدر التمام	يمين صادق
ما حلت عن تلك العهود	**ولا أحول**

فنراه بعد أن قال « عسى أقول » يأتى بما يشبه الخرجة المعربة فى أسلوب بسيط أقرب الى العامية فى قوله : والله يابدر التمام ، يمين صادق ، ما حلت عن تلك العهود ، ولا أحول » .

أنتقل بعد هذا الى قراءة نصوص أخرى فى كتاب ابن سعيد تثير فى نفسى تساؤلات عدة ، وهى نصوص من الشعر العامى المشرقى والمغربى . ففى الخميلة الحادية عشرة المختصة بملح كان وكان والمواليا يقول ابن سعيد عن « كان وكان » « ويعرفونه أيضا البطائحى، لتولع أهل البطائح به ، وأكثر ما حفظته من الملاحين فى دجلة » (٩) .

ويقول عنه صفى الدين الحلى « ومخترعوه البغداديون ، ثم تداوله الناس فى البلاد فلم يجارهم فيه مجار ، ولم يدخل لهم مبار فى غبار » (١٠) والواضح أن هذا الفن قد ظهر مبكرا فى العراق منذ القرن الثالث أو بعده بقليل ، وكان فى بداية أمره فنا شعبيا يقول صفى الدين الحلى عن ناظميه : « لم ينظموا فيه سوى الحكايات والخرافات والمنصوبات والمراجعات ، فكان قائله يحكى ما كان وكان ، ولفظه قالب لذلك ، وقابل له ، الى أن كثر ، واتسع طريق النظم فيه وظهر لهم مثل الشيخ العلامة قدوة الأفاضل جمال الدين بن الجوزى » ونحن نعلم أن ابن الجوزى من علماء ووعاظ القرن السادس الهجرى . توفى عام ٥٩٧ هـ. فنشأة هذا الفن هى نشأة شعبية ثم تحول الى فن ينظم فيه الشعراء فى موضوعات أخرى مثل الزهديات والحكم ، كما فعل ابن الجوزى . وهنا تظهر العلاقة بينه وبين فن الزجل الأندلسى. وقبل الحديث تفصيلا عن تلك العلاقة أريد أن أقف عند فن شعبى آخر وهو

---

(٨) المقتطف ص ٢٣٧
(٩) المرجع السابق ص ٢٣٩
(١٠) العاطل الحالى ص ١١٥

«المواليا» فقد ذكره ابن سعيد مع فن كان وكان فى خميلة واحدة. ويقول عنه (١١): « ويعرفونه أيضا بالحلاوى لتولع أهل الحلة بعمله وبالغناء فى طريقته » ويقول فى موضع آخر : « وسايرنى من نصيبين الى الموصل عامر زرومى الفلاح الثعلبى ، وكنت أسمع به أنه امام هذ الفن ، وله فيه ديوان مشهور بأيدى الناس وأكثره فى عشق غلام من أولاد ردساء اليمرية من أعيان الأكراد ، وتهتك فى حبه ، وسلم من القتل غير مرة » ومعنى هذا أن عامر زرومى الفلاح الذى كان امام هذا الفن قد عاصر ابن سعيد واستمع اليه ، وشد انتباهه هذه المواليا التى كان يحس فيها بصدى الزجل الأندلسى . وقد أورد ابن سعيد فى مقتطفه نصوصا كثيرة من فنى « كان وكان والمواليا » أكثر مما أورده من نصوص الزجل على الرغم من أنه ألف كتابه فى المشرق سواء فى مصر أو فى حلب ، وهى بيئة تعرف فنون الشعر العامى المشرقى ، وكان الأولى أن يكثر من النصوص الزجلية ليقدمها الى المشرقيين الذين كانوا يتوقون الى سماعها ، ولكن قراءة فى بعض فقرات كتبها ابن سعيد تدل على معرفة المشارقة بهذا الفن ، وأنه كان لديهم فن يشبهه . يقول ابن سعيد معلقا على الزجل : « والمشارقة لهم بهذا الفن غرام ، ويعرفونه بالبليقى ، وأشهرها فى طريقته الخولى » (١٢) ثم يروى بليقا أنشده الناس لهذا الشاعر ، وهو بهذا القول يرى أن البلاليق هى نفسها الزجل ، ونوع منه بصفة خاصة يسمى « الملاعب » والغريب أننا نجد فى المقتطف نصا يرويه ابن سعيد كنموذج لفن « كان وكان » (١٣) ويرويه فى المغرب فى الجزء الخاص بمصر ونشر بعنوان « النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة كنموذج لفن البليق (١٤) وهو النص الذى يقول

السود مسكا وعنبر ... ما يحتمل تمعيك
والبيض ثوباً دبيقى ... والسمر قضبان الذهب

ويذكر ابن سعيد أنه سمعه من باعة الجميز على شط خليج القاهرة يتغنون به ، وهذا يؤكد أن الفروق بين تلك الفنون العامية لم تكن محددة فنص ابن سعيد فى المقتطف يدل على أنه كان يرى فى البلاليق المصرية صورة أخرى من الأزجال الأندلسية ، بل هى نفسها حين يقول عن الزجل الأندلسى فى مصر « ويعرفونه بالبليقى » وهو نفسه ما كان يراه فى المواليا بصفة خاصة فى العراق . وهذا ما يثير التساؤل فما هى طبيعة تلك العلاقة بين تلك الفنون ، ولماذا أدرك ابن سعيد

---

(١١) المقتطف ص ٢٤٤
(١٢) المرجع السابق ص ٢٦٥
(١٣) المرجع السابق ص ٢٣٩
(١٤) النجوم الزاهرة فى حلى مصر والقاهرة ص ٣٧٢

وهو الخبير بالزجل الأندلسى أن هذا الفن ليس فنا تنفرد به الأندلس بل هناك ما يشابهه فى المشرق أو ما هو صورة مشرقية له . حقيقة أنه لم يذكر شيئا عن أسبق تلك الفنـــون ظهورا فى العـــالم الاسلامى فى مشرقه ومغربـــه فى هذا الوقت . ولكن الدراسات التى قـــام بها بعض الباحثين ومن بينهم المرحوم عبد العزيز الأهوانى ثم من بعده د. احسان عباس قد ذكرت أن بدايات الزجل كانت فى القرن الخامس الهجرى (١٥) . أما المواليا فيقول صفى الدين الحلى أن الذى اخترعه فى أول أمره أهـــل مدينة « واسط » تعلمه عبيدهم المتسلمون عمـــارة بساتينهم ، والفعول ، والمعامرة ، والأبارون فكـــانوا يغنون به فى رءوس النخيـــل ، وعلى سقى الميـــاه ، ويقولون فى آخر كـــل صوت مع الترنم : يامواليا ، اشارة الى ساداتهم فغلب عليه الاسم وعرف بـــه » ويقول « ولم يزالوا على هذا الأسلوب حتى تسلمـــه البغاددة ، فلطفوه ونقحوه ، ورققوا ودققوا وحذفوا الاعراب منه ، واعتمدوا عـــلى سهولـــة اللفظ ورشاقة المعنى ، ونظموا فيه الجد والهزل ، والرقيق والجزل ، حتى عرف بهم دون مخترعيه ، ونسب اليهم وليسوا بمبتدعيه ، ثم شاع فى الأمصار ، وتداولـه الناس فى الأسفار » (١٦) ويقول صفى الدين الحلى انه يشترك مع الزجل فى بعض الخصائص ويختلف عنه فى أخرى ، ومما يذكره من اختلاف استعمـــال البغاددة الامالة فى المواليـــا . ولا شك أنه اختلاف ضرورى لانه نتيجة لاختلاف لهجة أهـــل العراق عن لهجة الأندلس . وهو ما لاحظه الدكتور احسان عبـــاس حين وجد أن صفى الدين الحلى يقيس كلام الأندلسيين على كلام المشارقة فى عصره أو يقيسه على اللغـــة الفصحى فى محاولته لاستخراج القواعد العامة للزجـــل الأندلسى ومدى اختلافه عن مثيله من الشعر العامى المشرقى. ومن الأمور التى تلفت النظر فى تاريخ الموشحات والأزجال أن يكون الاثنان اللذان شرحا قواعد هذين الفنين مشرقيين وهما ابن سنـــاء الملك الذى فسر قوانين التوشيح فى كتـــابه « دار الطراز » وصفى الدين الحلى فى كتـــابه « العـــاطل الحالى » وكان منتظرا من ابن سعيد الذى عرف أنواع الشعر العـــامى فى المشرق والمغرب أن يسهم فى التفريق بين تلك الأنـــواع ، والفقرات التى أشرنا اليها سابقا نقلا من كتـــابه المقتطف تثبت أنه امـــا انه يخلط بين هذه الفنون أو أنه كان يراها متقاربة أو متشابهة لأن الزجل الأندلسى لم يكن له شكل ثابت أو موضوع ينظم فيه ، بل نظم الزجالون فى جميع الموضوعات التى نظم فيهـــا الشعراء العرب قصائدهم الفصيحة اللغـــة ، ولا نستطيع أن نعد تلك الملاحظات الذى ذكرهـا ابن قزمان فى مقدمة ديوانه أو التى سجلها ابن خلدون فى

---

(١٥) انظر الزجل فى الأندلس للدكتور عبد العزيز الأهوانى وتـــاريخ الأدب الاندلسى المجلد الثانى عصر الطوائف والمرابطين للدكتور احسان عباس .

(١٦) العاطل الحـــالى ص ١٠٦ - ١٠٧

مقدمته تمثل تعريفا واضحا لفن الزجل يجعلنا ندرك الفرق بينه وبين فنون القول الأخرى الملحونة التى ذكرهـا صفى الدين الحلى حين قـال عنها محـاولا تحديد الفروق فيما بينها : « فمنها ما يكون له وزن واحد ، وقافية واحدة وهو « الكان وكان » ومنها ما يكون له وزن واحد ، وأربع قواف ، وهو المواليا ، ومنها ما يكون له وزنان وثلاث قواف ، وهو القوما ، ومنها ما يكون له عدة أوزان ، وعدة قواف، وهو الزجل » (١٧) ويقول « ومجموع فنون النظم عند سائر المحققين سبعة فنون ، لا اختلاف فى عددها بين أهل البلاد ، وانما الاختلاف بين المغاربة والمشارقة فى فنين منهـا ... والسبعة المذكورة هى عنـد أهـل المغرب ومصر والشام هـذه : الشعر القريض والموشح ، والدوبيت ، والزجل ، والمواليا ، والكـان وكان ، والحماق ، وأهل العراق وديار بكر ومن يليهم يثبتون الخمسة منها ، ويبدلون الزجل والحماق بالحجازى والقوما ، وهما فنـان اخترعهما البغاددة للغنـاء بها فى سحور شهر رمضان خاصة ، فى عصر الخلفاء الراشدين من بنى العبـاس » فاذا انتقل صفى الدين الحلى بعد ذلك الى أقسام الزجل قـال : قسمه مخترعوه على أربعة أقسام ، يفرق بينهـا بمضمونها المفهوم ، لا بـالأوزان واللزوم ، فلقبوا مـا تضمن الغزل والنسيب والخمرى والزهرى : زجلا ، وما تضمن الهزل والخلاعة والاحماض : بلقيا ، وما تضمن الهجاء والثلب قرقيا ، وما تضمن المواعظ والحكمة : مكفرا ... وأطلقوا على كل ما أعرب بعض ألفاظه من هذه الفنون « المزنم » .

ان هذه التعريفـات والتقسيمات التى وضعها صفى الدين الحلى لا تـاريخ لدينا لنشأتها أو لتطورها ، وان كانت لدينا بعض أسماء المبكرين ممن نظموا فيها مثل ابن المقامر ، والجلال ، والعماد المرميط ، وعلى بن المراغى وهؤلاء جميعا من العراق ، والخولى من مصر ، ولكن الذى يلفت النظر فى كلام صفى الدين الحلى أنه يقول ان الزجل هو لفظ عام لنوع من فنون الشعر العامى وتندرج تحته فنون أخرى حسب موضوعاتها مثـل البليق المصرى الذى هو زجـل يتضمن الهزل والخلاعة والاحماض ولكن أليست أزجال ابن قزمان تتضمن هذا الموضوع أيضا . ؟ !

ان مجموع تلك الأسئلة التى تدور بخاطر قارىء كتاب المقتطف فى خميلتيه الأخيرتين الخاصتين بالشعر العامى تجعلنا نتصور أن الرحلة المستمرة للشعراء والأدباء بين مشرق العالم الاسلامى ومغربه سواء للحج أو للتعلم أو للتجارة أو لأسباب سياسية جعلت فنون الشعر العامى تتداخل فيما بينها ، وتتشابه ملامحها وتتأثر فيما بينها ، حتى أننا نجد أن الفروق تتحدد فى الفروق بين لهجات أقـاليم العـالم الاسلامى المختلفة . وفى رأيى أن الفارق الوحيد هو الفـارق اللغوى ولذا

---

(١٧) العاطل الحـالى ص ٢

يتعذر معرفة السابق من اللاحق الا اذا نظرنا الى أن استقرار العرب فى الأندلس وتكوينهم لخلافتهم المستقلة عن خلافة بغداد كانت لاحقة ، وبالتالى فان فن شعرهم العامى لاحق على الشعر العامى المشرقى ؟

مصادر البحث ومراجعه :

١ – تاريخ الأدب الأندلسى د. احسان عباس
٢ – الزجل فى الأندلس د. عبد العزيز الأهوانى
٣ – العاطل الحالى صفى الدين الحلى تحقيق حسين نصار
٤ – المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد الأندلسى تحقيق شوقى ضيف
٥ – المقتطف من أزهار الطرف لابن سعيد الأندلسى تحقيق سيد حنفى
٦ – النجوم الزاهرة فى حلى مصر والقاهرة
لابن سعيد الأندلسى تحقيق حسين نصار

أ. د. سيد حنفى حسنين

خصائص كلام أهل الأندلس

نثراً ونظمـــاً

كانت القبائل العربية فيما قبل الاسلام ، مع عناية شعرائها وخطبائها باللغة العليا المشتركة التى اشتهرت بعد جمعها وضبطها فى العصر العباسى بالفصحى ، يختلف كلام بعضها عن بعض فى الأصوات والصرف والنحو والمعجم اختلافا غير متساو على اختلاف انسابها ومساكنها ومعايشها، ولا دليل أقوى على هذه الحقيقة اللغوية المتولدة ذاتيــا عن تشتت جزيرة العرب السياسى والاقتصادى والدينى والاجتماعى من أخبار النحاة واللغويين عن مميزات كلام بعض القبائل دون غيرها كـالتلتلة والكشكشة والكسكسة والعنعنـة والتضجـع والعجعجـة والفحفحـة والاستنطاء والطمطمانية واللخلخانية أو الفراتية وتليين الهمز والامالة ، الى غير ذلك مما هو مشهور ، بل غنى عن الذكر لوقوع شواهده فى مؤلفات أمثال سيبويه والزمخشرى وابن يعيش وابن هشام والسيوطى ، مع وجود خلافات بينهم فى تعيين هذه المــلامح اللهجية ونسبتها الى أهلهــا فى بعض الاحوال ، وذلك بسبب تأخرهم واختلاط أخبارهم .

واذا أردنا أن نصف أحوال جزيرة العرب اللغوية فى الجاهلية ، فأمكننا القول بأن الازدواجية ، أى ، استعمال لغة عليا فى أغراض الشعر والخطابة الى جانب استعمال لغة سفلى دارجة على ألسن الناس فى أغراض الحيــاة اليومية ، كانت قد قامت على صورة بدائية ، وان كانت الفوارق بين اللغتين العليا والسفلى تافهة أو قريبة من التفاهة لدى أفصحهم ، أى ، أهل نجد واكثر الحجاز ، خلافا لأحوال أهــل سواد العراق المنبوزين بالأنبــاط غلطا وأهل شمال الحجــاز من أفخاذ بنى قضاعة كجذام وعذرة وبهراء وبعض بنى كلب المسمين بالمستعربين حسب أخبــار ابن الأثير والبلاذرى والمسعودى ، أما أولئك وهؤلاء فالغالب على الظن أن كلامهم لم يخــالف مخــالفة جوهرية عربية الأنبــاط الصحاح المتميزة بسقــوط الاعراب وميزات أخرى غير بعيدة من المعهود فى العاميات العربية الحديثة ، كما أثبته ليتمن فى أبحاثه عن الثمودية وغيرها من أخواتها العربية الشمالية الأثرية التى اتخذها ديم ذريعة وأساسا لنظريته القــائلة بسقوط الاعراب عن كلام جميع العرب قبــل

الاسلام ، وهى نظرية لا نرى صحتها فى غير العراق والشام وشمال الحجاز لكون شواهدها صالحة فيها وباطلة فى غيرها ، وقد عالجنا هذه القضية باسهاب فى مقالتينا الصادرتين فى مجلة الدراسات السامية الانكليزية سنتى ١٩٧٥ و ١٩٧٦ تحت عنوانى « دراسات فى الازدواجية وشواهدها بكتاب الأغانى » و « ملحوظات عن التطور من العربية القديمة الى الفصحى » ، وفيهما من الحجج والاسانيد ما لا يسعنا ذكره هنا .

وما كان ذلك التشتت اللغوى الا انعكاسا طبيعيا لعدم قيام دولة عربية موحدة وموحدة الى ذلك الوقت ، اذ أن اللغات لا توحد الا بشمل كلمة الناطقين بها ، ولا تتشتت كما هو معلوم الا بتشتتهم ، وان كانت لا تخلو من التطور أبدا ، فيجوز لنا القول على الاجمال بأن اللغات تعكس فى توحدها وتشتتها درجة تماسك الأمم الناطقة بها ، فبقدر اندماج أفرادها فى وحدة معنوية ومادية يزداد احتياجهم الى توحيد لغاتهم ويضعف حنينهم الى لهجاتهم القبلية أو المحلية ، فان اللغة رفيقة للسلطان ، على قول العالم الاسبانى أنتونيو دى نيبريخا واضع أول كتاب قواعد للقشتالية ، وربما كان ذلك الاندماج كاملا محتويا على كل من الحضارة والسياسة فأدى ذلك فى أكثر الأحيان الى توحيد اللغة ، كما كان شأن اللاتينية فى غربى الامبراطورية الرومانية حيث قضت لغة روما على جميع اللغات المستعملة سابقا فى ايطاليا وفرنسا واسبانيا أو كادت ، وربما كان ذلك الاندماج أضيق نطاقا لا يتجاوز ميدان الاقتصاد أو الثقافة فقط ، ومع هذا فان ضرورة المواصلة والمخاطبة تفرض على المندمجين فى هذا النوع من الوحدة ايجاد لغة مشتركة يتخذ قوامها عادة من أشهر لهجاتهم مع اضافات من اللهجات الأخرى ، كما كان شأن الاغريقية الكلاسيكية التى قوامها لهجة أثينا أو شأن الالمانية والايطالية الحديثتين المعتمدتين على اللهجتين السائدتين ثقافيا فى المرحلة السابقة لاتحاد ألمانيا وايطاليا السياسى فى أواخر القرن الماضى ، وهكذا شأن العربية المشهورة بالفصحى وقد كانت – أول أمرها – لغة الشعراء والخطباء المشتركة قوامها كلام أهل نجد وأفصح الحجازيين .

وغنى عن القول أن اللغة المشتركة السائدة على اللهجات السابقة لها المتعايشة معها عقب اتحاد عمرانى فقط غير سياسى قد تقوم مقامها وتقضى عليها قضاء تاما عند تمام اتحاد الأمة الناطقة بها بتحولها الى وحدة سياسية وثيقة ، كما يجوز على عكس ذلك أن تتشتت الأمة الموحدة لغويا تشتتا سياسيا أو ثقافيا فتتقوى فيها لهجات قد أوشكت على الانقراض أو تتكون لهجات جديدة على أساس نزعات تطورية محلية فتصبح لغات مختلفة عند انقطاع الاتصال بين أجزاء تلك الامة وزوال ضرورة المخاطبة بين جميع أفرادها ، وذلك ما جرى عند انهيار الامبراطورية الرومانية ، كما هو معلوم .

وانما قدمنا هذا الكلام كله قبل معالجتنا لموضوع العربية فى الأندلس الذى هو مقصدنا هنا توضيحا لموقفنا العلمى من قضية العلاقة بين الفصحى واللهجات التى كثر فيها ولم يزل الاخذ والرد وقد تختلط فى مناقشتها أخبار واستنتاجات صحيحة بآراء لا تقوم على أساس ملاحظة الحقائق التاريخية واللغوية ومطالعة الآثار المنقولة ، ومن هذا القبيل زعم بعض الناس أن جميع العرب تكلموا بالفصحى فى الجاهلية وفجر الاسلام وأن لهجاتهم لم تنشأ الا نتيجة لاختلاطهم بالمولدين مع ثبوت عكس ذلك فى المراجع ، أى ، انهم كانوا ينطقون فيما بينهم من الحوار بلهجات قديمة اختلف قربها أو بعدها عن مقاييس لغة الشعر والخطابة على اختلاف ما تسمى بفصاحتهم ، وقد لا يخلو افصحهم عند قوله للشعر أو القائه للخطاب من بعض مميزات كلام أهل قومه ، اذ كانت لغة الشعر والخطابة مصطلحا عليها يحبذ فيها أفصح كلام جميع قبائلهم ويستنكر ما دون ذلك ، دون أن تكون سليقة لأحدهم ، الا بعضها وسائرها فمكتسب بالتعلم والتدرب عليه عند من طلب علمه ، كما فعل الشعراء والخطباء وعلى الأخص الرواة الذين كانوا لأجل نشاطهم أبصر الناس بمسائل اللغة وربما نقحوا كلام الشعراء اذا ما ألفوا فيه ما نبأ عن آذانهم لكونه شاذا عن المعايير المقبولة فى لغة الفصاحة اذ ذاك . أما لغة الحوار اليومى فقد ثبت أنها لم تخضع لتلك المعايير ولم تستهدفها طبعا وانها كانت عبارة عن لهجات قديمة اشتقت عنها اللهجات الحديثة ، مع تأثرها بالفصحى وبلغات المولدين ، وان صح أن الاتصال بهذه اللغات أثر تأثيرا ملموسا فى اللهجات العربية المستحدثة بعدا لاسلام ، فانه لا ينبغى أن نبالغ فى تقييم ذلك ولا يخفى علينا أن اكثر خصائصها وأهمها كسقوط الاعراب وتليين الهمز واختلاس الحركات ولغة أكلونى البراغيث لها سوابق فى الجاهلية ، وهى شائعة فى أقاليم مختلفة متباعدة قد تكلم سكانها حين دخلها العرب بلغات شتى كالفارسية والآرامية والقبطية والبربرية واللاتينية العامية ، بحيث كان المتوقع أن يتكاثر المعلول بتكاثر العلة، وليس الأمر كذلك لأننا نجد اللهجات العربية الحديثة متوافقة البنيان والتطور كأنها متابعة للهجات القديمة حتى فى أدنى خصائصها من تلتلة وعنعنة وفحفحة واستنطاء الخ ، ولا نجد فى أية حالة من الأحوال الانحرافات الخطيرة عن طرازها الأصلى التى ظهرت مثلا فى اللغات الايثيوبية الحديثة نتيجة تحلل أقلية الغزاة الحميريين فى أغلبية أفريقية أو فى اللهجات الآرامية الحديثة المشتقة عن السريانية المتأثرة أشد التأثر ببنيان اللغات الايرانية ، نضرب بهما مثلا جليا لما عسى أن يطرأ بنيان اللغات السامية المميز عند تعرضها للتأثر الشديد بغيره ونستدل من عدم وقوع ذلك فى اللهجات العربية الحديثة على أن تأثرها البنيانى بلغات المولدين كان طفيفا حتى فى حالتى المالطية والأزبكية المنعزلتين حضاريا وجغرافيا عن أخواتها التى لا تخالفهما تقريبا الا فى نطق بعض حروفها وفيما اقتبست معاجمها من الدخيل ، ولا برهان أقطع على من نسب سقوط الاعراب الى المولدين من محافظة لهجاتهم على

جمع التكسير وصيغ الفعل العربى التى كانت لا تقل عن الاعراب مباينة ومخالفة لما قد اعتادوه فى بنيان لغاتهم السابقة لتعربهم ، بل ربما زادت على ذلك .

ونحن ، بعد دراسة طويلة للعلاقة بين الفصحى واللهجات القديمة والحديثة وبعد الاطلاع على المعلومات التاريخية الثابتة ومعالجتها بمنهاج لغوى علمى لا مجال فيه للأوهام ، اللهم الا ما لا يسلم الانسان فيه من الأخطاء لكونه انسانا ، ملنا الى تمييز ثلاث مراحل فى تطور العربية من الجاهلية الى يومنا هذا ، وهى ،

١ – المرحلة الجاهلية ، اختار فيها الشعراء والخطباء أفصح كلام القبائل وأشهره على سبيل الاصطلاح لأغراضهم الفنية ، لفظا لفظا وصيغة صيغة وعبارة عبارة ، غير واعين لنتيجة نشاطهم الاجمالية ، أى ، وضع لغة عربية عليا من حيث اسلوبها ومشتركة من حيث قبولها لدى جميع العرب لأغراضهم البلاغية ، مع مزاولة الناس لاستعمال لهجاتهم القديمة ، قريبة كانت أو بعيدة من اللغة المصطلح عليها ، فى كل ما لم يمت بصلة الى الشعر والخطابة على أن شيوع مواسمهم المتخذة لأغراض الدين والتجارة والشعر يجعل من المحتمل بل من الأرجح تأثير اللغة العليا المشتركة فى لهجاتهم .

٢ – المرحلة الاسلامية الأولى ، ازداد فيها اختلاط اللهجات القديمة بسبب اشتراك جميع القبائل فى الفتوحات الاسلامية تحت لواء واحد وتعايشها فى معسكراتها ومنازلها الجديدة ازديادا لم يسبق الى مثله أسفر عن تكون لغة دارجة غير معربة وهى أم العاميات أجمعها ، سواء منها الحضرية والبدوية ، وان كان اندماج بعض أهل البادية فى هذه الحركة اللغوية أبطأ من غيرهم لم يكتمل قبل القرن الثالث أو الرابع الهجرى ، وفقا لأخبار ابن جنى الذى شهد فى أيامه بأنه لم يعد يجد بدويا فصيحا . وان هذه العربية المحدثة لمتأثرة بلغات المولدين نوعا ما ، كما هو معلوم ، الا أن هذه الظاهرة لم تؤد ، كما قلنا سابقا ، الى أى تغير جذرى فى بنيان العربية لدواع شتى لم تدرس الى الآن دراسة وافية ، لعل أهمها ارتباط التعرب بالاسلام الذى اضفى على العربية صبغة خاصة من المثالية والتفوق جعل المولدين أميل الى ادخالها فى لغاتهم منه الى عكس ذلك ، كما تبين بوضوح لمن قارن لغات مثل الفارسية والتركية والبربرية المتشربة بالعناصر العربية فى جميع مستوياتها اللغوية باللهجات العربية المستعملة حاليا فى خوزستان وماردين والمغرب التى لا ينعكس تداخلها الا فى بعض معاجمها ، وأما سقوط الاعراب الذى جرت العادة بنسبته الى المولدين فقد أثبتنا أعلاه وقوعه عند بعض العرب بالجاهلية ، أضف الى ذلك أن الاعراب نقطة ضعيفة جدا فى تصريف الاسم بجميع اللغات السامية لقصوره عن تأدية وظائفه المتعددة بثلاث حالات فقط ، الأمر الذى اضطرها منذ أوائلها الى الاكثار من استعمال حروف جر اغنتها عاجلا أو آجلا عن الاعراب ، كما كان شأن الاكادية والايثيوبية فى أطوارهما المتأخرة ، ولا يمكننا

تعليل ذلك بمداخلة الاجانب التى كانت أشد ما كانت أثناء مراحل أخرى من حياة هاتين اللغتين دون أن تقع فيها مثل هذه الظاهرة المترتبة بظننا على أسباب باطنة فى الفصيلة السامية . صفوة القول ان تأثر هذه اللهجات العربية بلغات المولدين لم يكن شديدا فى حين أنها تأثرت على وجه يفوق الوصف بالفصحى التى لم تعد لغة الشعر والخطابة فقط بل أصبحت لغة الدين والعلم والحكم ، لغة الاسلام وحضارته ودولته ، وان لم تصر لغة الحوار ، وذلك لأن التقارب بينها وبين اللهجات الدارجة المستحدثة انقطع لاسباب فكرية وتاريخية ، منها رفض الدوائر المثقفة للمضى فى سبيل لم تأمن فيه من ذهاب التراث المنقول ، ومنها تجزؤ الدولة الاسلامية الذى فت فى عضدها وأوقف تقدمها نحو أهداف مادية ومعنوية كثيرة بعد كونها فى متناول يدها .

٣ — المرحلة الاسلامية الثانية ، قامت فيها الازدواجية على قدم وساق مع استقرار اللهجات المحلية وتركزها فى البلاد العربية المختلفة ، وليدة للهجات عربية قديمة مختلطة أو غير مختلطة ، متأثرة بلغات المولدين السابقين كيفما قلنا وان كانت قد انقرضت ، متمتعة بحظوة أهاليها فى حياتهم اليومية بينما ظلت الفصحى لغة الخطابة والشعر والكتابة والعلم .

يتجلى من كلامنا هذا أن العرب الفاتحين للأندلس ما كانوا ينطقون بالفصحى كلغة حوارهم اليومى بل بلهجات المرحلة الاسلامية الأولى ، وان معرفتهم للفصحى كانت مقتصرة على ما حفظوه من القرآن والحديث والشعر ومثله ، وان كان بعضهم يقول الشعر أو يخطب ، كما جاء فى تواريخ الأندلس ، فاننا نعلمهم رجال حرب لا علم ، ربما حفظوا بيت شعر اذا ما سمعوه فراق فى مسامعهم وربما حاكوه فأتوا بما يضارعه ، الا أنهم بعد التفاتهم عن القريض للكلام المنثور ما أجروا على ألسنتهم غير لهجتهم الدارجة مهما كانت أوصافها من الاختلاط أو الاصالة ومن القرب أو البعد من مقاييس الفصاحة . زد على ذلك انهم كانوا معدودين بالآلاف بل بالمئات متفرقين بين عدة ملايين من العجم اتخذوا من بناتهم ازواجهم فأنجبوا منهن أولادهم ، ولم يشد أزرهم بجاليات عربية أخرى وافدة من الشرق الا مهاجرين قليلين ، بحيث يمكننا القول بأن تعريب الأندلس كان قريبا جدا من المعجزة فانه لم يكن صقع واحد من اصقاع دار الاسلام ادخله فيها وعربه مثل ذلك العدد اليسير من العرب .

من الطبيعى فى تلك الظروف اذن أن يكون اسلام معظم أهل الأندلس قد سبق تعريبهم التام ببضعة أجيال ، وأن يحتفظوا بلغتهم الرومنسية المسماة بالعجمية مدة من الزمان قبل تعلمهم للعربية أو بعد ذلك كلغة محلية أو منزلية ، وأن تصطبغ عربيتهم من جراء ذلك بصبغ خاصة ، وهذا ما وصفه المقدسى فى كتاب أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم بقوله « لغتهم عربية غير أنها منغلقة مخالفة لما

ذكرنا فى الاقاليم ولهم لسان آخر يقارب الرومى » ، هذا فيما يخص كلامهم اليومى، وأما القريض فان الروايات تفيدنا علما بانعدامه فى الأندلس أثناء فترة طويلة الى أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم الذى شرع فى تثقيف أهل مملكته ناسجا على منوال خلفاء بغداد العباسيين ، وكان قبل ذلك جهلهم للنظم والانشاد قاعدة مطردة لديهم ، كما تدل عليه قصة عباس بن فرناس الذى علمهم العروض بعد لأى ، أو القصص التى تصور لنا تعجب المشارقة عند ملاقاتهم لبعض الأندلسيين القائلين للشعر ، مع أن أعراضهم عن العروض لم يكن بظننا مجرد نتيجة لعدم عنايتهم بالادب فى تلك الفترة الاولى من تاريخهم عندما كانوا أحوج الى السيوف منه الى الاقلام ، وانما فرضه عليهم التغيير الذى اعترى أساس ايقاع كلامهم ، حسب نظريتنا التى سنبينها فيما يلى :

وذلك أن عربية أولئك الغزاة القليلين ، وان تغلبت تدريجيا على عجمية الاكثرية الساحقة فى تطور بطىء استغرق خمسة قرون ، مع ثبوت قدم الاندلس خلال ذلك فى طرق الحضارة العربية الاسلامية ، لم تحل محل لغة الاهالى دون أن تتأثر بها ، وخاصة فى ميدانى الاصوات والمعجم اللذين صارت الاندلسية تخالف فيهما كلام سائر أهل المغرب العربى أشد مخالفة ، فضلا عن كلام المشارقة ، فكثيرا ما استبدلوا ما صعب عليهم من الاصوات العربية الاصيلة بما كان الين عندهم ، كما عربوا عدة مئات من الالفاظ العجمية ، أى ، الرومنسية فجرت على ألسنتهم بل على أقلام أدبائهم أحيانا ، ومن ذلك استعمال ابن الخطيب فى الاحاطة للجصطنة بمعنى الرمى وابن باجة فى كتاب النفس للمبرسن بمعنى الواشى وابن شهيد فى رسالة التوابع والزوابع للطولق ، أى ، قليل الحياء وهلم جرا ، فحسبنا هذا مدعاة الى البحث فى كلام أهل الاندلس كأداة ضرورية لتفهم أدبهم وتذوقه .

وليس معنى ذلك أن خصائص كلام الأندلسيين راجعة كلها الى اختلاطه بالعجمية ، ومن الانصاف أن نذكر أن الخلافات القائمة بين لهجات الغزاة لا سيما مميزات كلام القحطانيين منهم ، كثيرا ما وجدت سبيلها الى الأندلس ، ومن ذلك مثلا استعمال بعض الاندلسيين للجيم التى كالكاف ، أى الجيم القاهرية أو اليمنية وهو منعكس فى أسماء أماكن مثل Gallaecia و Turgalium و Urganona و Tagus المقابلة بتاجه وجليقية وترجالة وأرجونة ، وفى مقتبسات برتغالية قديمة مثل altâncara و cofayna من الطنجرة والجفينة ، وفى هذا الباب أيضا تدخل محافظتهم على الضاد الاصيلة التى مخرجها كمخرج اللام ، وهى منعكسة فى مقتبسات رومنسية قديمة مثل alcalde و arrabalde و albayalde أى القاضى والربض والبياض ، ومنه أيضا حذفهم أحيانا لنون التثنية فى غير مضاف كقولهم عينى عوض عينين على غرار بعض الحميريين ، والحاقهم التاء بضمائر الغائب والغائبة والغائبين ، أى ، هوت وهيت وهمت المشاكلة لما يقابلها فى

اللغة السبئية ، ومنه أيضا تفضيلهم للفتح على الكسر عند تحريك ألف الوصل فى صيغ الافعال المشتقة وفى الامر الخ ، ومنه أيضا الحاقهم للأفعال المعتلة بالسليم كقولهم نستحبب ويتحاببوا ونوتلع ونوتقد والاوتار والاستوجاب ، وان كانوا يقولون هدت وحنت عوض هديت وجنيت وهى لغة نسبها سيبويه الى طيء القحطانية الاصل ، كما هو مشهور ، ولكنه من الجدير بالذكر أن كثيرا من هذه الميزات ينتمى لمراحل الاندلسية الأولى فقط ، اما لتراجعها أمام العدنانية واما للتأثر بالفصحى ، وهذا خلاف شأن المميزات الرومنسية الاصل التى لم تفارق الأندلسية أبدا .

ولا غرو فى ذلك وقد أشرنا آنفا الى ظروف تعريب الأندلس الصعبة من قلة عدد الجالية العربية ورسوخ اللاتينية الاسبانية الدارجة عند سكانها الذين لم يعرف أكثرهم لغة أخرى منذ ثمانية قرون أو أزيد ، وقد فرضوها على غزاتهم القوط على الرغم من تغلبهم على أرضهم ، فما لبثوا أن استبدلوا بها لغتهم الجرمانية بعد ايراثها مقتبسات قليلة ، ومع ذلك فان أهل الأندلس فضلوا العربية على العجمية وبدأوا يتعربون تدريجيا لرغبتهم اثر اسلام معظمهم فى الاندماج فى الحضارة العربية الاسلامية . ولكنهم لم يكونوا متساوين فى النية أو فى القدرة على تحقيق رغبتهم ، فمنهم من نجح أتم النجاح فى اجادة العربية لقرابتهم من حامليها ، وهم الطبقة العليا فى المجتمع الأندلسى ، ومنهم من لم يتسن له أدنى نصيب منها الا مع مر الزمان لسكناهم فى الارياف والجبال أو لعدم اتصالهم بحامليها ، ومنهم من كان شأنهم متوسطا بين أولئك وهؤلاء ، وهم أهل المدن من العوام ومتوسطى الحال الذين نشأت الاندلسية فى بيئتهم لتخلفهم عن المعايير المطلوبة لدى الخاصة ، مع تفوقهم على أهل البوادى المحرومين من العربية أو من أكثرها ، وخلاصة القول أن درجة اجادة العربية لدى الأندلسيين أمست متناسبة مع أوضاعهم الاجتماعية ، فتولدت من تلك الأحوال مستويات لغوية اجتماعية متدرجة من المستوى الأسفل الشديد اللكنة واللحن والدخيل الى المستوى الأعلى المتصفح ، وان كان جميعهم يتكلمون بنوع من الاندلسية عند انتهاء فترة تكونها . ومن أهم الفوارق الناتجة عن هذا التدرج اللغوى الموازى للطبقات الاجتماعية مثلا أن مثقفيهم حافظوا فى كلامهم المهذب على حروف الاطباق بينما كان غيرهم قد يستبدلون الصاد والظاء والضاد بالسين والذال والدال فيقولون فرسة ودهر ومدغ عوض فرصة وظهر ومضغ ، وقد يستبدلون الحروف اللثوية بالنطعية فيقولون الاتافل والكرات وحينداك عوض الاثافى والكراث وحينذاك، وقد يميلون الالف امالة شديدة تصيرها ياء كقولهم الويلد عوض الوالد ، أو ينطقون بالباء كالواو فيقولون اللوة عوض اللبوة والاواب والقواقب عوض الابواب والقواقب ، أو ينطقون بها كالميم والعكس بالعكس فيقولون القنم وملولم عوض القنب وملولب أو برهم عوض مرهم ، وقد يحولون الميم فى أواخر الكلام الى نون على عادة الاسبان فيقولون الابزين والقطان

عوض الابزيم والقطام ، أو لا يفرقون بين الدال والذال فيقولون المجاذلة والحفيذ والجرد وحينداك عوض المجادلة والحفيد والجرذ وحينذاك ، أو يسقطون العين من أواخر الكلام فيقولون القما واليرا عوض القمع واليراع ، دون أن تكون هذه الظواهر قواعد مطردة على جميع أهل الأندلس أو ناحية منها ولعل الانسان الواحد كان يعكسها أو يتجنبها فى كلامه على حسب مستواه ، ووجود مثل هذه المستويات أو المعايير اللغوية الاجتماعية شىء معروف فى جميع أنحاء العالم .

الا أن أهم خصائص كلام الأندلسيين ليست كذلك منحصرة فى مستوى معين من مستويات اللغة ، بل تطرد وتجمعهم عن بكرة أبيهم ، كما هو شأن استبدالهم لكمية المقاطع ، التى هى أساس ايقاع كلام العرب وعروضهم ، بالنبرة على طريقة اللغات الرومنسية ، يدل عليه وجه رسمهم لألفاظ مثل قنفود ومقاص واجتماعوا وذناب ومعتميد بالواو والالف والياء دلالة على وقوع النبرة فيها وليس مدها ، وقد أشرنا فى كتابنا عن ابن قزمان وغيره من أبحاثنا الى خطورة هذه الظاهرة التى غيرت مقاييس الشعر فى مسامعهم وكانت سببا لوضعهم عروض التوشيح والزجل ، وهو فى نظرنا نفس العروض الخليلى بتعديلات وزيادات بسيطة مع استبدال مبدأ الكمية المقطعية بالنبرة بحيث يجوز المقطع الطويل أى السبب الحقيقى فى موقع المقطع القصير أى الحرف المتحرك الآتى قبل متحرك ، بشرط أن يكون غير منبور ، نضرب مثلا لذلك البيت الأول من الموشح رقم ١٠ من دار الطراز ، وهو « أأفردت بالحسن أم خلقك ابداع » ، من الطويل المنهوك على الرغم من وقوع « أم » فى أول التفعيلة الثالثة ، وهذا موضوع واسع قد خصصنا له مقالات طويلة لا يمكننا تلخيصها هنا .

واذا انتقلنا من الاصوات الى الصرف فان الاندلسية تتميز بظاهرتين احداهما راجعة الى عنصرها القحطانى والثانية الى عنصرها العجمى أو الرومنسى ، أما الظاهرة الأولى فهى فتح عين الفعل المجرد فى كل من الماضى والمضارع عوض كسر احداهما المعتاد كقولهم غسلت / نغسل وكسبت / نكسب وكرهت / نكره وعشقت / نعشق وخسرت / نخسر الخ ، وذلك بسبب القاعدة التى اكتشفها المستشرق فيليبى فى بعض اللغات السامية فتسمت باسمه ، ومن أثرها فتح الحرف المكسور المنبور الساكن ما بعده فتصير مثلا لبست (مع كسر الباء) لبست (مع فتح الباء) ، ثم ينتشر الفتح فى الصيغة كلها ، ولم تكن هذه القاعدة متبعة فى العربية الشمالية أو المضرية ولا دليل مباشر على موقف الحميرية منها لعدم الشكل فى كتابة المسند الا أنها متبعة فى الجعزية أى الايثيوبية القديمة القريبة من الحميرية بحيث يمكننا نسبتها اليها أيضا فتكون هذه الظاهرة فى الأندلسية وفى لهجات المغرب العربى راجعة الى العنصر اليمنى الذى لعب دورا هاما فى تعريب الاندلس والمغرب ، ومن الجدير بالملاحظة أنه لا يمكن أن ننسب

هذه الظاهرة الى الميـل الى تبسيط الصيغ المنعكس فى اللهجـات العربية الحديثة بكثرة ، لسلامة الافعال المضموم عين مضارعها من الظاهرة المقابلة لذلك ، أى ، فتحهـا .

أما الظاهرة الصرفية الثانية المذكورة ، فنعنى بها كثرة استعمال اللواحق الرومنسية الدالة على التصغير والتكبير والتحقير وصفة المبـالغة واسم الفاعل والآلة الخ، فمن ذلك قولهم سعديل ومحمديل لمصغر سعد ومحمد ، ورقدون للكثير النوم وغيضون لآلـة شبيهه بـالشادوف ، وطولق للمتطـاول ، وماسوركة للغزل لكونه مكببا فى ماسورة ، وقولهم منخزوط للكبير الانف ، وزاير للزانى وفندقير للفندقى ، وحطرج ، عوض هترج للتفصح ، للمهتر أو الهذر الخ ، وقد عثرنا على أربع وعشرين لاحقـة رومنسية من هذا النوع فى المعجم الاندلسى معظمهـا ملحق بكلمات رومنسية الاصل وبعضها ملحق بكلمـات عربية الاصل كـالامثلة المذكورة أعلاه ، وهذا يدل على صيرورتها جزءا من صيغ الاشتقاق الاندلسية ، وهى ظاهرة موجودة فى لهجات عربية أخرى الا أنها قلما بلغت مثل هذا المبلغ .

واذا قصدنا ميدان النحو فاننا نجد أن الاندلسية تتميز بعدد من التراكيب المحاكية لمـا يقابلها بالرومنسية ، منها استنباط مـادة تنكير بصيغة « وحد الـ » ، وربما أثنوا المذكر أو ذكروا المؤنث مطابقة لجنس الالفاظ فى الرومنسية ، ومن ذلك تذكيرهم للشمس والعين والنـار وتأنيثهم للمـاء والبيت والعشاء والداء ، أو أجروا كلامهم العربى مجرى لا وجه له فى العربية مع جوازه فى الرومنسية كقولهم موضوعه للأنثى التى وضعت حملهـا ومثمول لمن ثمـل ، ومن عام لابن عام ، وتجرية الأرض بمعنى غزوهـا ، وليس يكون أكثر بمعنى لن يحدث بعـد الآن ، ويعمل الماء بمعنى يتسرب اليه الماء ، وقد جمعنا أمثلة كثيرة لذلك فى كتابنا عن الأندلسية .

وأخيرا تميزت الاندلسية فى ميدان المعجم ، الى جانب ظواهر التجديد المعجمى المعروفة فى جميع لغـات العالم ، باستعمال عدد كبير من الالفـاظ الرومنسية كـقولهم الشقر بمعنى الحم واللب بمعنى الـذئب والجرج بمعنى ريح الشمـال والبندير بمعنى الدف والقرق بمعنى الحذاء والبليـاط بمعنى العصيدة والجيقـة بمنى الضباب الى مئات من اخواتها الدخيلة فى عربية الأندلس قد درسها علماء مثل دوزى وسيمونيث وشتيكر والأهوانى الخ ، ومعينها لم ينضب بعد .

وعند وصلنا الى ختام هذه المحاضرة فقد يتساءل المستمعون الصابرون عن ماذا ياترى هى الفـائدة من البحث فى اللهجت الأندلسية خاصة ، أو فى اللهجـات العربية عامة ؟ أو ليس الاهتمام بها وبأدبها وجها من اللغو ، ان لم يكن اهمالا للفصحى وهى وحدها جديرة بالعنـاية والبحث ؟ هذان سؤالان قد طرحا علينا كثيرا عندما ألقينا كلاما دائرا حول هذه المواضيع ، ومن واجبنا أن نرد جوابهما وان لم يطرحا أو قبل أن يطرحا ، لأن قضية اللغة تعد من أهم قضايا الأمة العربية

ولا يجوز لمن تعرض لمناقشة بعضهـا أن يحجم عن اجـابة واضحة على أى سؤال متعلق بكلها ، وأول ما ينبغى علمـه أن اللهجـات عريقة فى القدم لكونها الحـالة الطبيعية للغات قبـل ضبطها وتوحيدها فى نطاق الوحدة السياسية ، وليست كمـا زعم بعض الناس مجرد نتيجة فساد اللغة عند انحطاطها ، وانما هى مصدر اللغة ومظهر نموها وتراث حي متأثر بدون تقيد بمعايير التثقيف المتولدة من سلفها فى ظروف تاريخية واجتمـاعية معينـة . ومن أراد أن يعرف التراث اللغـوى العربى بحذافيره لا يمكنه غض النظر عن حقيقة وجود اللهجات وترابطها بلغة الفصاحة منذ الجاهلية ، وعلى من أراد أن يدرس أدب الاندلس أن يقرأ ديوانى ابن قزمـان والششترى ومجموعات أمثال العامة لابن عاصم والزجالى وغيرها من المؤلفات المحررة كليـا أو جزئيا بـاللهجة الأندلسيـة ، الأمر الـذى يقتضى تضلعـه من خصائصهـا .

وصفوة القول أن البحث فى اللهجات وأدبها بعض مسؤوليات دارس اللغـة العربية وأدبها وعنصر مكمل لحضارة سائر أبنـائها ، وان كانت ولم تزل العربية الفصحى لغتهم القومية الوحيدة الشاملة لكلمتهم التى تجب العنـاية بها عليهم جميعـا ؟

د. فدريكو كورينتى قرطبة

بين أدوات الحضارة وأدوات التشبيه

يدور هذا البحث حول « كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس » لأبى عبد الله محمد بن الكتانى الطبيب المتوفى عام ٤٢٠ هـ. بالاندلس ، فى محاولة لقراءته بمنهج أسلوبى يستخلص من النصوص طرفا من دلالتها الحضارية ، ويتوقف عند بعض الدوال اللغوية المناسبة لمعرفة مدى فاعليتها وقوتها التعبيرية .

١ - ١

ويمتاز هذا الكتاب بجملة من الخواص تجعله مادة جيدة للتحليل النصى اذ يتمتع مؤلفه بحاسة علمية فريدة تحكم منهجه فى الاختيار ، وطريقته فى التنظيم ، فهو طبقا للبيانات القليلة المتوفرة عنه (١) ، طبيب يعتمد على العلم والتجريب ، ومنطقى يقيم أطراً عقلية واضحة وأديب يحسن فهم الشعر ويعرف كيف يتذوقه . كما أنه يدير اصطفاءه من الشعر الأندلسى حتى عصره على محور فنى محدد هو التشبيه ، وسنرى أنه أنسب المحاور الممكنة عندئذ للاقتراب من طبيعة الشعر والكشف عن وظيفته التخييلية . فهو محاولة لوصف الظواهر المادية والمعنوية ، تنحو الى مقارنة شىء بشىء آخر ، لتحقيق أهداف أسلوبية تثرى لغة النص وتحدد رؤيته ، فى جهد شعرى يستهدف تشخيص حالة معرفية أو شعورية ورصد أطرافها بدقة . فوظيفة الشعر - طبقا لمبادىء النقد الحديث (٢) - تتفق مع العلم فى أنها وصف للعالم ، كل بطريقته . فلغة الشعر علم باعتبارها علامة على دنياه الخاصة ، وهى الدنيا الأنثروبولوجية التى يصفها بأدواته المتميزة . وكان «مالارميه» يقول : ان الأشياء موجودة ، وليس علينا أن نخلقها ، كل ما علينا هو أن نلتقط علاقاتها . وخيوط هذه العلاقات هى التى تشكل أبيات الشعر وتدرجها فى نسقها الموسيقى .

بيد أن هذا الوصف للعالم ليس اخبارا عنه ، فالشعر - كما يقول « مارلو بونتى » يتميز عن الصراخ، لأن الصراخ يعتمد على حنجرتنا كما وهبتها لنا الطبيعة

---

(١) انظر مقدمة التحقيق التى كتبها الدكتور احسان عباس لطبعة الكتاب . بيروت ١٩٦٦ ص ٧ وما يليها .

(٢) Cohen, Jean, El lenguaje de la Poesía. Trad. Madrid, 1982. Pág., 36

بكل فقرها فى وسائل التعبير ، بينما تعتمد القصيدة على اللغة (٣) . واذا كان الشعر يستخدم نفس الأبنية اللغوية ، ويصف الأشياء ، فانه يحول كل مادته الى صراخ ، أى الى انشاء . ومن ثم فلا تنطبق عليه مقولات الصدق والكذب الاخبارية، بل هو دائما صادق طالما كان شعرا . ولا مفر له أن يقع فى حمأة الكذب عند ما يفقد جوهره الانشائى فيصبح « لا شعرا » . وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكننا أن نفهم بعمق صحة العبارة العربية التقليدية « أعذب الشعر أكذبه » أى أن أقوى الشعر وأحفله بالشاعرية هو أبعده عن المجال الاخبارى الذى تمارس فيه مقولات الصدق والكذب ، وأكثره اكتفاء بنفسه ؛ أى بانشائيته وشاعريته .

وكلما كانت لغة الشعر عارية مسطحة فقيرة ، خالية من العناصر التصويرية المبدعة ، كانت اخبارا داخل الانشاء ، نثرا فى بطن الشعر ، خلايا ميتة فى قلب الخلق الفنى . بينما تقترب من طبيعتها المتوترة الشعرية عندما تشرع فى كسر أنماط التعبير النثرية ، وتثور على منطق اللغة الرتيب لتخلق عالمها الخاص . ومعنى هذا أن مختارات « كتاب التشبيهات » — وكل فلذة شعرية أخرى ترتكز مثلها على أساس وسائل الأداء الشعرية — هى أقرب نماذج الأدب لتمثيل انشائية الشعر فى أسمى درجات تحققها . واذا كان النقاد المحدثون يرددون عادة قولهم بأن الوصف من أشد الأدوات فعالية فى لغة الشعر ، باعتباره وسيلة لاضفاء طابع الشمول على الموصوف ؛ فهو يخصصه من جانب ويطمع الى الاقتراب من كنهه وجوهره من جانب آخر ، أى أنه يبرز ما فيه من خواص عالمية مطلقة تنطبق على جميع أفراده ، على أساس أن التشخيص ليس عملية بحث عن التفرد والانعزال ، بل هو خطوة فى إستحضار العناصر الكلية المميزة ، اذا كان هذا هو شأن الوصف عامة فان التشبيه فى صميمه ليس سوى امعان فى الوصف واستغراق فى النعت لاقتناص هذه العناصر الكلية ، ومن ثم فهو خطوة شعرية بالغة الأهمية .

٢ — ١

وقد أدرك النقاد والبلاغيون العرب هذه الأهمية القصوى للتشبيه فى الشعر ، « فردت الشاعرية الى التشبيه عند غير واحد من اللغويين ، وقيل انه أكثر كلام العرب ، وفى القرن الرابع ظل ينظر اليه على أنه أشرف الكلام ومظهر الفطنة والبراعة ، كما يقول العسكرى فى الصناعتين ، وابن وهب فى البرهان . ولم يهتم ابن طباطبا أو قدامة بالاستعارة قدر اهتمامهما بالتشبيه .. وفى القرن الخامس أخذ ابن رشيق يتحدث عن التشبيه على أنه أصعب أنواع الشعر وأبعدها

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٧

متعاطى . وظل المتأخرون يقولون عن التشبيه انه مستوعر المذهب ومقتل من مقاتل البلاغة » (٤) .

ويرى الصديق الدكتور جابر عصفور أن ايثار التشبيه عند العرب ، وتفضيله على الاستعارة أمر يرتد الى نظرة عقلية صارمة ، تؤمن بالتمايز والانفصال ، وتنفر من التداخل والاختلاط . وترفض فى حزم كل ما يبدو خروجا على الأطر الثابتة المتعارف عليها على أى مستوى من المستويات (٥) . ومع أن هذا صحيح فى جملته كما سنرى فيما بعد ، الا أن صاحبنا يقسو على النقاد والبلاغيين العرب عند ما ينفى عنهم على التوالى أى وعى بالقيمة النفسية للتشبيه ويرده كله الى نظرة عقلية صارمة ، لا الى طبيعة موقف الانسان حينئذ من الكون وفهمه لوظيفة الفن ، ويكفى أن نتذكر تحليل بعض النقاد المحدثين - مثل الأستاذ محمد خلف الله أحمد - لهذا المنظور النفسى ، بل يكفى أن نراجع ما ينص عليه الخطيب القزوينى من المتأخرين فى حديثه عن التشبيه (٦) ، بأنه « مما أتفق العقلاء على شرف قدره ، وفخامة أمره فى فن البلاغة ، وتعقيب المعانى به - لا سيما قسم التمثيل منه - يضاعف قواها فى تحريك النفوس الى المقصود بها » أى أنه يقصر وظيفة التشبيه على هذا الجانب النفسى البحت ، مما ينبغى أن نتريث فى التسليم به ، وأن نبحث عن دور الوظائف الفنية الأخرى له ، يكفى أن نستحضر كل ذلك لندرك حاجة الأحكام البلاغية القديمة والحديثة ، الى التوازن والضبط .

واذا كان هدف البلاغة منذ أرسطو هو الاقناع ، وهدف الشعر هو المحاكاة فان وظيفة التشبيه لابد أن تختلف فى الشعر عنها فى النثر ، فبينما هى أداة من أدوات الاقناع النثرية المنطقية ، تبلغ أقصى مراتبها عند ما تنص على تساوى الطرفين - كما يقول شراح التلخيص من البلاغيين العرب كما سنفصل فيما بعد - نجدها من أدوات التخييل والتشعير لدى أدبائهم . فوظيفة التشبيه فى الشعر هى انجاز قدر من الحقيقة الشعرية عن طريق المحاكاة التصويرية ؛ أى بمعادل فنى من نوع متميز ، لا يقاس بشكل كمى مثل القياس المنطقى وانما بمدى قدرته على التعبير عما لا يعبر عنه نثرا ، أى بمدى قدرته التخيلية كما يقول حازم القرطاجنى ، وسنرى عند تحليل أدوات التشبيه المستخدمة فى هذا الكتاب أن

---

(٤) انظر : د. جابر عصفور ، الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى . القاهرة دار المعارف ١٩٨٠ ص ٢١٦ - ٢١٨

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٨

(٦) الخطيب القزوينى : الايضاح فى علوم البلاغة ، شرح وتعليق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٣٢٨

الاجراءات الأسلوبية ستسمح لنا بتعديل بعض المقولات البلاغية التقليدية فى ضوء النصوص الشعرية ذاتها .

٣ – ١

وقدرة التشبيه على بناء الخيال التصويرى منوطة فيما أحسب بعوامل متعددة ، من أهمها طبيعة المادة المكونة لعناصر التشبيه ومدى ما تتميز به من طرافة مثيرة ، ونوعية الأداة المستخدمة ، ودرجة الحاحها على اقامة التخييل فيما أقترحت تسميته بظاهرة التدويم الأسلوبية كما سيأتى فيما بعد ، ثم جوهر الرؤية الشعرية نفسها كمحرك أساسى لعمليات التخييل .

ويمكن أن نقول ان التشبيه يقف على عتبة المجاز ، فهو يلتزم فى الأغلب الأعم من حالاته مستوى الدلالة الحقيقية فى العبارة دون نقل أو استعارة ، الا أن التشبيه البليغ – الذى تحذف منه الأداة – يقع من الوجهة المنطقية داخل معبد المجاز ؛ اذ يثبت للموضوع محمولا لا ينتمى الى عالمه الا بتأويل . ومع ذلك فان هذا النوع المجازى من التشبيه ليس أكثر ألوان التشبيه فعالية فى خلق الصورة كما لاحظ البلاغيون القدماء أنفسهم بالرغم من تسميتهم له بالتشبيه البليغ ، وانما أثروا بتقديرهم التشبيه التمثيلى المركب من عناصر مختلفة تسهم فى بناء صورة تخييلية ، فالتركيب فى العناصر ، وتعدد الأطراف ، بل وتكاملها فى بنية محددة يهب العملية التشبيهية قدرة على رؤية العالم فنيا من خلال خلق نظائره الخيالية . فاذا كانت الاستعارة تقترب من الحقيقة الشعرية عن طريق الكذب اللغوى فان التشبيه يمارس هذا الاقتراب عبر الحقائق اللغوية مستثيرا قدرتها على استحضار الوقائع الحيوية فى قران غير متوقع ؛ وان كان شديد الخصوبة والثراء . هذا القران يعتمد على بنيتين :

احداهما سطحية ، وهى العلاقة بين الطرفين ، المتكئة على التشابه بمستوياته المتعددة والأخرى عميقة ، وهى التى تقوى على تقديم رؤية جديدة للموضوع على ضوء هذه العلاقة .

٤ – ١

واذا تذكرنا الفكرة البنيوية فى التمييز بين محورين مختلفين فى العمليات اللغوية ، أحدهما هو المحور التركيبى الذى يتم فيه تنظيم العلاقات بين الاجزاء المختلفة فى مستواها السياقى المتتابع ، والثانى هو المحور الاستبدالى الذى تحل فيه بعض الأجزاء محل غيرها بالاختيار مما لا يرد فى السياق وان كان حاضرا

بالايحاء (٧) ، اذا تذكرنا ذلك وجدنا أن التشبيه من الوسائل الأسلوبية التى تعتمد فى الظاهر على المحور التركيبى السياقى الأول ؛ اذ أن عناصره ماثلة فى الجملة بأكملها ، فان اختزل طرفها الأول صارت استعارة وافترضت وجود المشبه ، وانتقلت الى شكل النموذج الثانى ، وليس معنى هذا أن التشبيه يخلو من المحور الثانى ، فاختيار أى عنصر منه دون غيره تحقيق لهذا النموذج المضطرد ، لكن ما نريد أن نخلص اليه مما يتصل بموضوعنا هو أن بعض العلماء قد اقترح اختزال العلاقات المجازية وحصرها فى اثنتين ؛ احداهما ما يعتمد على المشابهة والأخرى ما يعتمد على المجاورة . وتشمل المشابهة عنده التشبيه والاستعارة معا ، كما تشمل المجاورة الكفاية والمجاز المرسل فى معظم أشكاله ، وقد أفضى بهذا التقسيم الجديد الى افتراض آخر مؤداه أن الآداب التى تعتمد على المشابهة ذات طابع رومانسى مثالى ، كما أن الآداب التى تقوم على المجاورة تتسم بالواقعية والقرب من الحياة (٨) .

وتأسيسا من ذلك يمكننا أن نستخلص منذ البداية ، أن مجرد الاعتماد على عنصر التشبيه كمحور لاختيار مجموعة شعرية أندلسية يبيح لنا مؤقتا ، وفى انتظار دراسات أخرى تفصيلية احصائية ، افتراض غلبة الاتجاه الاستعارى أيضا ، على اعتبار أن المؤلف كما يقول الأسلوبيون نموذج لقارىء النصوص ، وأن اختياره للتشبيه كملمح أسلوبى يعد اخبارا عن الوقائع الأدبية البارزة اللافتة لنظره دون غيرها ، مما يدل على اختمار العناصر القريبة من مجال الرمز الشعرى الأولى وبروزها وتفوقها على العناصر الواقعة التى يتسم بها الأدب عندما ينكىء على علاقات المجاورة طبقا للنظرية المشار اليها من قبل ، فروح هذه النصوص شعرية مثالية ، قد تلتصق أحيانا بالواقع الحسى المباشر كما سيأتى ، ولكنها تراه بطريقة مثالية رمزية بسيطة لا تحيط وعيا بمكوناته ولا تقوى على احتوائه بأكمله ، انها تنزلق على سطح الواقع فتلامسه ، ثم لا تلبث أن تحاول الاقتراب منه عن طريق غيره فى خطوة قصيرة نحو الرمز الذى لم تصل اليه ، وما كان لها أن تصل اليه فى هذه المرحلة المتقدمة .

١ — ٢

على أن اتخاذ هذا الكتاب موضوعا للبحث لا يجعله دراسة لخواص الشعر الأندلسى بكل أبعاده ؛ اذ ينبغى كى يستهدف ذلك أن يعتمد على عنصر المقارنة

---

(٧) انظر : دكتور صلاح فضل ، نظرية البنائية فى النقد الأدبى ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٠ ، ص ٣٠

(٨) نفس المصدر السابق ص ٣٨٣

والتحليل الموازى لكتاب آخر فى تشبيهات الشعر المشرقى ، حتى يصبح من المشروع بعد ذلك أن يشير الى المعالم المميزة لكل منهما . وانما هو محاولة مبدئية لقياس مدى فاعلية التشبيه فى عملية الأداء الشعرى ، اجابة على سؤال بسيط هو : متى يكون التشبيه ناجحا — من الوجهة الشعرية — فى أداء وظيفته ومتى يقوى على خلق صورة شعرية ؟

ولا أحسب أن طبيعته كمنتخبات مجتزأة من سياق قصائد مطولة تمثل عائقا جوهريا يحول دون التقاط مدلوله الشعرى ؛ اذ أن مفهوم وحدة القصيدة فى هذه العصور لم يكن يرقى بها الى مستوى البنية الشكلية التى تعز على التقسيم وتأبى التجزئة ، بل كان البيت المفرد هو الوحدة المعتد بها غالبا تعاب عندما تتصل ملتحمة بغيرها ، وقد تقرأ أبياتا مطولة دون أن تقف فيها على شىء لافت ينبهك الى شعريتها ، حتى اذا ارتمطت بالتشبيه الأول — ولا سيما ان كان ناجحا — بدأت العملية الشعرية تتجلى أمامك فى اهتزازات تكسر رتابة القول العادى المسطح ، وحينئذ يصبح التشبيه المثير المبدئى للصورة التخييلية ويقوم بدور فعال فى تحقيق الأداء الشعرى ، وبهذا قد تعد عملية اجتزاء الفلذات المختارة من القصائد ميزة الى حد ما ؛ اذ تعفينا من الصبر على المسطحات المستوية للقول العادى ، وتساعد على النفاذ المباشر الى المنطقة المتوترة فى العلاقة بين الشعر والحياة دون ترهل ، وتصبح هذه المختارات نصوصا نموذجية تتوفر لها شروط الجسد المتماسك الصالح للبحث والاختيار .

٢ — ٢

ومن ناحية التأليف ، لا يمكن اعتبارها ترقيعا عشوائيا مبعثرا لا يمثل الشعر الأندلسى فى نتاجه الأول ؛ بل تخضع لمنطق محكم يثير الدهشة والاعجاب ، فهى تتكون من ٦٧٠ مقطوعة شعرية ، منها ٥ مقطوعات فقط لم تنسب لمؤلف ، بينما ينسب الباقى وهو ٦٦٥ مقطوعة لأصحابها ، مما يعد مثلا أعلى للتوثيق فى تلك العصور ، وأصحابها ٩١ شاعرا كما ينص الناسخ على عددهم فى نهاية الكتاب ، أو ٩٣ شاعرا كما يستخلص المحقق من دراسته المتأنية المستفيضة لأسماء الشعراء وتاريخ حياتهم .

فاذا بحثنا توزيع هذه المقطوعات على مؤلفيها وجدنا أمامنا اللوحة التالية:

أ — ٦٢ شاعرا لم يذكر لهم سوى عدد قليل من المقطوعات يتروح بين ١ ـ ٣

ب — ١٦ شاعرا ذكر لهم عدد متوسط من ٤ ـ ١٠ مقطوعات .

جـ — ١١ شاعرا ذكر لهم عدد وفير من ١١ ـ ٣٠ مقطوعة .

د — ٤ شعراء ذكر لهم عدد ضخم من المقطوعات وهم :

١ –	على بن أبى الحسن وذكر له	٣٩	مقطوعة
٢ –	ابن عبد ربه وذكر له	٤٠	مقطوعة
٣ –	الرمادى وذكر له	٩٥	مقطوعة
٤ –	ابن هذيل وذكر له	١١٢	مقطوعة

ولكى ندرك دلالة هذه الأرقام على توازن تمثيل المجموعة للشعر الأندلسى يكفى أن نستحضر طرق اختيار « العينات » فى الاختبارات التجريبية اللغوية ؛ لنتذكر أنها يمكن أن تسير طبقا لاجراءين مختلفين :

أحدهما : اختار مجموعة من النصوص لأكبر عدد من المصادر ، لتحديد أكثر المعالم شيوعا وانتشارا وترددا بين المتحدثين فى مستوى لغوى معين .

والثانى : يعتمد على التركيز واصطفاء عدد قليل من المصادر ، قد يقتصر فى بعض الأحيان على عدة مصادر – حتى لا يصبح فرديا – واختيار نماذج وفيرة لهم تسمح بابراز ملامح الظاهرة التى يراد بحثها .

وقد جمع مؤلفنا بحدسه العلمى الصحيح بين هذين الاجراءين فى اختياره لمجموعته بحيث تعد من هذه الوجهة نموذجا فريدا يجمع بين مميزات كل من الطريقتين فى تدرج متسق وتمثيل دقيق لأكبر عدد من الشعراء ولأوفى نماذج من بعضهم .

٣ – ٢

واذا كان الاجراء الأسلوبى المألوف ، الذى سنتبعه فيما بعد ، هو رصد الظواهر منظورا اليها من ناحية الدوال اللغوية الخارجية ، بتتبع أبرز معالمها ، واحصاء معدلات تكراره ومعرفة وظيفته الأسلوبية الشعرية ، فلا ينبغى أن ننسى أن كتاب التشبيهات يتيح للباحثين فرصا جيدة أخرى لاجراء مجموعة من التحليلات الشيقة التى تتخذ منظورا عكسيا داخليا يبدأ من المدلولات ويتجه الى بحث امكانات تجسدها فى دوال مختلفة ، وما تثرى به من تنويعات متعددة تكشف عن الخواص المميزة لكل أداء شعرى (٩) . ففى كل باب من أبواب الكتاب التى تبلغ ٦٦ بابا مادة خصبة لاجراء يمضى فى ذلك الاتجاه ؛ من المدلولات الى الدوال ؛ أى من المشبهات الى المشبهات بها ، فباب تغريد الطيور فى الرياض مثلا يحتوى على عشرين مقطوعة تسمح لنا بتتبع كيفية تصويرها لدى الشعراء

---

(٩) د. صلاح فضل ، علم الأسلوب ، مبادئه واجراءاته ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٥ ص ١٦٦ – ١٦٧

المختلفين ، مما يؤدى بالضرورة الى تعدد الدوال وثراء المدولات ذاتها ؛ اذ أن المنطق الأول أو الموضوع لا يمثل سوى البذرة الأولى أو العنصر المشترك المكرر فى جميع الصيغ ، أما حالته أو موقعه أو ما يراد أن يقال عنه — وهذه كلها داخلة فى صميم مفهوم المدلول أيضا — فتختلف بالطبع من نص الى آخر ، ويمكن عبر تحليل المشابهات والمخالفات أن نصل الى معرفة أدق وأعمق بوسائل التعبير الشعرية وأن نقيس مدى قوتها وضعفها فى النهوض بوظائفها الجمالية .

١ — ٣

وقد نبذ المؤلف المنهج التقليدى المشرقى الذى يعتمد على تقسيم الشعر الى أغراضه الأساسية من مديح وهجاء ورثاء ووصف وحماسة ، ولجأ الى وسيلة أقرب لروح التأليف الحديث ، نستطيع عن طريقها أن نعيد تصور الحياة اليومية للانسان فى عصره فى حبه وكرهه ، وجده وعبثه ، وحربه وسلامه ، وطعامه وملبسه ، وعلاقاته الاجتماعية والعائلية وعاداته الخاصة والعامة ؛ بحيث أصبح الكتاب لوحة غنية بالتفاصيل الموحية عن الجوانب الدقيقة لمختلف مظاهر الحياة . وهى لا ترد بطريقة نثرية عادية ، بل تقدم من خلال أنجح تعبير فنى عنها فى الشعر ، أى أن عصا الشعر السحرية تمس هذه المادة فتتجاوز قيمتها كوثيقة أنثروبولوجية وصفية لتصبح وسيلة لتشعير الحياة ؛ أى اكتشاف ما فيها من شعر حى قوى فى دلالته على المرحلة الحضارية التى كان يعيشها المجتمع العربى الأندلسى حينئذ . ويمكن لتوضيح ذلك تلخيص موضوعات الكتاب فى ثمانية أبواب هى :

١ — مظاهر الطبيعة الكونية ، من سماء ونجوم ، وريح وبرق ، وربيع وزهور ، ورياض وأنهار وجداول .

٢ — اضافة الانسان للطبيعة ، من قصور وبساتين ، وفواكه وشراب ، وكؤوس وأقداح وسقاة ، وقيان ومغنين ، وأدوات الغناء والموسيقى والشعر الذى يتغنى به .

٣ — الجمال البشرى خاصة النسائى المتمثل فى الحسن ، والشعر وسواده وشقرته ، والأصداغ والخدود والخيلان ، وفتور العين والثغر وطيب الريق ، والنهود والمشى وسحر الحديث والخصور والأرداف .

٤ — العواطف التى يثيرها هذا الجمال من بكاء وخفوق للقلب ، وطول الليل والسهر ، والخيال والنحول ، والوقوف على الديار والربوع .

٥ — حالات السفر والترحال ، والبحر والسفن ، والطرد والخيل .

٦ — معدات الحرب ، من سيوف ورماح ، وقسى ونبال ، ودروع وبيض ،

ورايات وطبول ، وطعـان وضرب ، وجيوش وفتوح ، ورؤوس مصلوبة ومهـابة مخيفـة .

٧ — بقيـة أدوات الحضارة من دواة وقلم ، وصحيفـة وسكين ، ومذبـة ومروحة ، وحـالات الانسان فى جوده وبخله ، وقنـاعته وجشعه ، والعلاقـات الاجتمـاعية ، وهجـاء الثقـلاء والمغنيات والكذبـة ، ووصف اللحى والمـلابس الطيلسان .

٨ — وأخيرا الاعتبار بفناء النـاس ، والشيب والهرم ، وذم الدنيـا وذكر الموت والأجداث ، ثم بعض المتفرقات الشاذة التى قد تستعصى على التصنيف .

٢ — ٣

فاذا تقدمنا خطوة أخرى للتعرف على بعض ملامح هذه الحياة اليومية من خلال النصوص الدالة وجدنا أ ن بعض المعايير البلاغية لا زالت تحتفظ بفاعليتها فى القدرة على قياس القوة التعبيرية للصورة الشعرية ، ومنها مقياس الطرافة ، وهو مرن متغير يختلف من متذوق الى آخر ، ومن أفق حضارى الى غيره ، ويظل لذلك صالحا للاستخدام حتى الآن ، مع تغيير الحساسية والذوق . والغريب أن النصوص التى تتميز بالطرافة هى التى نستطيع عن طريقهـا أن نتمثل مظـاهر الحضارة ، فهى التى تلفت انتباهنا للتفاصيل الصغيرة لجوانب الحياة اليومية ، أما النصوص العادية التى لا ندرة فيها بالنسبة لنا اليوم فلا تقوى على كشف أية حقيقة هامة ، فالتقـاط العلاقات المرهفـة الخفية من أهم وسائـل الفن فى تعميق الوعى بالحياة .

واذا كان البلاغيون قد عدوا هذا الاستطراف من أغراض التشبيه وأهدافه ؛ فان بوسعنـا أن نعتبره من وسائـل الفن فى شحذ قدرات الانسان على المعرفة ، ولنقرأ مثلا هذا المشهد من الخطيب القزوينى :

ومنها — أى من أغراض التشبيه — استطرافه ، كما فى تشبيه فحم فيه جمر ببحر من المسك موجه الذهب ، لابرازه فى صورة الممتنع عادة ، وللاستطراف وجه آخر ، وهو أن يكون المشبه به نادر الحضور ؛ اما مطلقا كما هو ، واما عند حضور المشبه كما فى قوله :

ولا زوردية تـزهو بزرقتهـا   بين الرياض على حمر اليواقيت
كأنها فوق قامات ضعفن بها   أوائـل النـار فى أطراف كبريت

فان صورة النار بأطراف الكبريت لا يندر حضورها فى الذهن (لنقل فى الحياة اليومية) كصورة بحر من المسك موجه الذهب ، وانما النادر حضورها عند حضور صورة البنفسج، فاذا أحضر مع صحة الشبه استطرف لمشاهدة عناق بين صورتين لا تتراءى نارهما .

ومما يؤيد هذا ما يحكى أن جريرا قال : أنشدنى عدى :

عرف الديار توهما فاعتادها

فلما بلغ الى قوله تزجى أغن كأن ابرة روقه

رحمته وقلت : قد وقع ، ما عساه يقول وهو أعرابى جلف جاف ، فلما قال :

قلم أصاب من الدواة مدادها

استحالت الرحمة حسدا ، فهل كانت رحمته فى الأولى والحسد فى الثانية الا لأنه رآه حين افتتح التشبيه قد ذكر ما لا يحضر له فى أول الفكر شبه ، وحين أتمه صادفه قد ظفر بأقرب صفة من أبعد موصوف (١٠) .

هذا هو سر الطرافة اذن ؛ قرب الصفة وبعد الموصوف ، أى عناق حميم بين صورتين متباعدتين على حد تعبير الخطيب نفسه ، فهو يستخدم كلمة الصورة هنا بتوفيق بالغ وان كان كبقية المؤلفين العرب لا ينتبه الى الفرق النوعى بين التعبير النثرى والشعرى ، ويحاول الجمع بينهما فى وعاء واحد . وقد كان عذرهم فى ذلك واضح ؛ اذ أن نموذج القرآن - وهو ليس بشعر وما ينبغى له - يقع فى ذروة البلاغة ، ويصيب معايير البلاغيين التى تلهث وراءه بالاضطراب . كما يجب أن لا نغفل عن التنويه بالاحكام المنطقى المدهش فى هذه التقسيمات ، والاصابة فى العثور على مقابلها فى النصوص العربية بالرغم من ذلك .

أما صورة القلم التى أعجب بها جرير ، وحسد عليها عدى بن زيد ، فنجدها فى هذه المجموعة الأندلسية بشكل أعمق دلالة وأرقى مستوى فى قول على بن أبى الحسين * (١٩٠)

أحبب ببدعة اذ أحيت بدائعها ما مات من لهو أيامى وأوطارى
كأن عودك صب يشتكى ألم البلوى وألفاظه ترجيع أوتار
مضرابه باحث عن شجوننا أبدا بحث العواذل عن مكتوم أسرار
كأنه قلم فى كف ذى أدب يواصل الضبط فى تقييد أشعار

فبينما لا ينتبه الشاعر البدوى الا للمظهر الحسى الطريف فى شكل القلم عندما يصيب قدرا من المداد ، نجد مضراب الشاعر الأندلسى الباحث عن الشجو دائما قد أصبح قلما يبدع شعرا وموسيقى معا ، ويجمع بين اللحن والكلمة فى لحظة فنية راقية متوهجة .

---

(١٠) انظر الايضاح للخطيب القزوينى ص ٣٥٩ / ٣٦٠

(*) تشير هذه الأرقام الى رقم المقطوعة فى كتاب التشبيهات

٣ – ٣

ويبدو أن الموسيقى والشعر قد اختلطا بالحياة الأندلسية وأصبحا من ظواهر الطبيعة فيها فهذا يوسف بن هارون الرمادى يقول * (٨٦) :

خطافة . سبحت الله	بعجمة يفهم معناها
مديدة الصوت اذا ما انتهت	لكنها تدمج مبداها
كقارئ ان تأته وقفة	مد بها الصوت وجلاها

فنعرف منه عرضا أن قراء الأندلس كانوا مثل قرائنا اليوم يمدون أصواتهم بالتلاوة والتغنى ، وأن خطافته كانت تتقن توزيع صوتها فتدمجه فى البداية وتجليه بالمد فى النهاية . وليست الطائر الوحيد الذى يجيد القراءة لدى هذا الشاعر المفتون بموسيقى الكون ، فأم الحسن ، أو ما يسمى فى المشرق بالحسون تجيد نظم الشعر فى أوزان مختلفة ببلاغة واتقان ، يصفها بقوله * (٨٩) :

وخرساء الا فى الربيع فانها	نظيرة قس فى العصور الذواهب
أتت تمدح النوار فوق غصونها	كما يمدح العشاق حسن الحبائب
تبدل ألحانا اذا قيل بدلى	كما بدلت ضربا أكف الضوارب
تغنى علينا فى عروضين شعرها	ولكن شعرا فى قواف غرائب
اذا ابتدأت تنشدك رجزا وان تقل	لها بدلى تنشدك فى المتقارب
وليس لها تيه الطراء بصوتها	ولكن تغنى كل صاح وشارب

ويقدم شاعر آخر ، هو زياد الله بن على الطبنى ، تفسيرا لظاهرة تلك الطيور الشاعرة المغنية ، فقد مسها ما مس قيان الأندلس ومغنياتها من حميا الموسيقى ، وتعلمت أداءها على يد أساتذة من أكبر مدرسة عرفت هناك للغناء فيقول (١٠٣) :

أدنت الى صباباتى مغردة	أذكى الجو بين أضلاعى ترنمها
كأنما مكثت فى عشها زمنا	عليه بنت زرياب تعلمها

١ – ٤

وهناك ظاهرة أخرى أثارت انتباه الدارسين للشعر الأندلسى ، وهى احتفاؤه الشديد بوسيلة التصغير اللغوية (١١) . ونستطيع عند قراءة هذه المجموعة أن نجد أبعادا جديدة لتلك الظاهرة فهى لا تقتصر على صيغ التصغير الصرفية ، كما يقول مثلا يوسف بن هارون (٣٣٩) :

---

(١١) د. سليمان العطار ، الخيال والشعر فى تصوف الأندلس ، القاهرة دار المعارف ١٩٨١ ص ٣٥٤ وما بعدها .

ولـم يبق لى الا جسيم كـأنـه خفى سرار فى الجوانح مضمر

فيعبر عن النحول الذى يعد من تقاليد الحب فى الشعر العربى بصيغة التصغير المحببة ، بل يتجاوز شعراء الأندلس ذلك الى ما يمكن أن نسميه خيال التصغير ، مثل ابن فرناس الذى يقول فى فلاة (٣٦٧) :

موسومة بـالبعد تحسب سهلها ألقى السمـاء بحـوله أطنـابا
فكـأنهـا دار تقـاذف صحنهـا لم يجعـل البـانى لهـا أبوابـا

فيضغط المسافات الشاسعة ويحيلها الى نموذج مصغر ، بحيث يصبح الأفق الذى تطبق عليه السمـاء صحن بيت على الطريقة المعمـارية الأندلسية الشهيرة ، لكن البـانى لم يجعل له أبوابـا . وكمـا يقول أيضا يوسف بن هـارون فى وصف السفن (٣٧٦) :

والسفن قـد جللهـا قـارها كـأنـهـا أعـراء حـبشان
كـأنهـا فى دار مضمـارهـا خـيـل يصنـعـن لـميدان
كـأنهـا والمـاء ميـدانهـا فى الجـو منـقضـة عقبـان
تـرى المقـاذيف بأحنـائهـا كـأنـمـا تـرمـى بنـيران
لذلك تمشى مشى صاح فلـو جـاوز أمست شبـه نشوان
كالأعين الحور ، مجـاذيفها من حولهـا أشفـار أجفـان

فهى سفن حربية ، أليفة لمن يعيش فى شبه الجزيرة ، يقترب الشاعر منها بمجموعة من التشبيهات المتوالية التى لا تروى ظمأه التصويرى ، ولا تمثل بمفردها رؤيته ، حتى اذا بلغ ذروة احساسه بها استحالت السفن الى أعين حور فاتنة ، وأصبحت مجاذيفها أشفارا مشرعة تحيط بها فى تركيز خيالى نشط يعتمد على اثارة الانتباه بالتغيير الحاد للمسافات والأحجام .

ونجـد لنفس الشاعر نموذجـا آخر يعتمد أيضـا على خيـال التصغير ، بالاضافة الى بعض الوسائل الفنية الأخرى فى قوله (٢٥١) :

يـا ثوبـه الأزرق الذى قـد فـات العـراقى فى السنـاء
يـكـاد وجـه الـذى يـراه يكسى بيـاضا من الضيـاء
كـأنه فـيـك بـدر تـم يـقطـع فى زرقـة السمـاء

فهو ينادى الثوب فى نجوى حميمة ، ويستغل عنصرا تراثيا موحيا فى البيت الثانى باشارته غير المباشرة الى اقتبـاس النور واليد الممدودة فى الجيب عند مـا تخرج بيضاء من غير سوء . ويحيل التشبيه المبتذل للوجه بالبدر الى رؤية طريفة فيتمثله يقطـع الثوب الأزرق كمـا يسبح البـدر فى الأفق ، فيغير النسبـة والحجم بشكـل مفاجىء ، ويستطيع عبر خيال التصغير تحقيق عملية التصوير .

٢ — ٤

واذا كان أشهر تشبيه فى الشعر المشرقى قد بهر النقاد هو قول ابن المعتز فى وصف الهلال :

انظر اليـه كـزورق من فضـة ... قد أثقلتـه حمولـة من عنـبر

وعد نموذجا لانعكاس حياة الترف على خيال الشاعر الخليفة الذى ما زاد على أن وصف ماعون بيته كما قال ابن الرومى ، فان شاعرا أندلسيا هو سعيد بن عمرون يقول فيه (٣) :

والبـدر فى جو السمـاء قد انطوى ... طرفـاه حتى عـاد مثـل الـزورق
فتـراه من تحت المحـاق كـأنمـا ... غرق الجميـع وبعضـه لـم يغرق

نيذكرنا أنه يعيش فى شبه جزيرة يحيط بها البحر ، وأن الغرق من معطيات حياته وتجاربه المباشرة ، وان كان لا يزال يرسم الهلال بالشكل الحسى القريب ، دون أن يتجاوز ذلك الى شعور حقيقى بفجيعة الغرق ، ولعـل شاعرا آخر كـان أكثر توفيقـا منه فى وصفه لمـاعون بيتـه وتمثيلـه لظروف الحيـاة فى الأنندلس اذ يقول (٣٥٧) :

ليس عنـدى من آلـة الـبـرد الا ... حسن صبرى ورعـدتى وقنـوعى
فكـأنـى مـن شـدة البـرد هـر ... يرقب الشمس عنـد وقت الطلـوع

ولا يخفى مؤلف كتاب التشبيهات اعجابه بهذين البيتين عندما يقدم لهما على غير عادته بعبارة « قال مؤمن بن سعيد فملح » ولعل الملاحة هنا تمكن فى ذكر ما يتميز به اقليم شمالى مثل الأندلس من ضرورة توفر آلات للبرد والتدفئة ، والمفارقة فيما يملكه الشاعر من هذه الأدوات من صبره ورعدته ، ثم نجاح صورة الهر المقرور المراقب لطلوع الشمس فى استحضار هيئة المعذب ببرده وحاجته وقلـة حيلته . ولعل تجاور الأديان وحياة الصراع الدائب فى هذا الثغر المتطرف من أبرز معالم المجتمع الأندلسى ، مما يجعل الحقول الـدلالية التى تنتمى لهذه المجـالات تغزو المناطق البعيدة عنها بحيث تتداخل عبارات الدين والحرب فى الخمريات والحب ، وربما احتاجت هذه الظاهرة معالجة متأنية ، وحسبنا الآن ضرب مثلين عليها ، أحدهما أبيات محمد بن ابراهيم الذى يقول (١٦٨) :

ومـدامـة حمراء نصرانـيـة ... زهراء جـاد بهـا نـديم أزهر
صبوا عليها المـاء حتى خلتها ... لـمـا أتـتهم مسلمـا يتـطهـر

فاقتران الخمر بالنصرانية وأديرتها من تقاليد الشعر المشرقى أيضا ، لكن تحولها الى الاسلام عند ما تتطهر بصب المـاء عليها لا ينبع الا فى خيـال مجتمع مزدوج يلاحظ الفوارق بين أهل الملتين ، ويعبر عن أشكال الشرب بكلمات الدين والطهر . والنموذج الثانى ليوسف بن هارون فى قوله (٣٠٧)

كأن الدموع ماء ورد بأوجه يخيلن من حر اللجين مداهنا
كأن قد خشين النكث فى الحب بعدهم علينا فأعطينا القلوب رهائنا

فمن يقرأ طرفا من تاريخ الأندلس ، ويتذكر حروبه ومعاهداته ، ورهائنه ومواثيقه وعلاقاته المترددة أبدا بين الوفاء والنكث ، يفهم لماذا صارت القلوب رهائن خشية الغدر فى الحب ، وان لم يستسغ الدموع التى أصبحت ماء ورد فى مداهن فضة .

٣ — ٤

وقد لاحظ الدارسون أيضا شيوع شكل بلاغى آخر فى الشعر الأندلسى ينتمى الى دائرة البديع وهو الذى يعتمد على ثنائية التقابل أو جناس المقابلة ، وأحسب أنه ينبغى لنا أن نحاول رد اعتبار بعض أشكال البديع ذات الفعالية الحقيقية فى قوة التعبير . فليست كلها ألاعيب لفظية ولا حيلا لغوية مصطنعة . وكما أن الاسراف فيها طيلة العصور المتأخرة قد جنى على الشعر وأدى الى فقدانه لنسج الحياة وجوهر الابداع ، فان تجاهل النقد الحديث لها يحرمه من الاهتمام بميدان خصب للدراسات الاسلوبية يعتمد على تحليل القيم الصوتية الموحية ، وبيان مدى اسهامها فى قوة التعبير عند ما تتوافق مع المستويات الدلالية الأخرى للعبارة وتنهمر معها فى مجرى تأثيرى واحد . وقد كان كثير من الأدباء والشعراء على وعى تماما بهذه الوظيفة الشعرية للبديع ، خاصة فى العصور الأولى قبل أن يدركه التدهور ويفقد حيويته ، فهذا شاعر أندلسى من المجموعة التى نتحدث عنها يسمى المهند يقول (٢٠٤) :

ودونك أبكار المعانى فاننى تركت لأهل الشعر كل عوان
مهور المعانى فى اختراع بديعها فآخذها من دون ذلك زان
تزيل أبى الهم عن مستقره كأن المعانى للسرور مغان

فاختراع البديع ، أو خلق العبارة الشعرية المتميزة هو الذى يعطى للنظم مشروعيته ويبرز وجوده ، فهو مهر الشعر ، وبدونه لا يصح زواج الكلمات ، بل يصبح زنى غير مشروع . وقد ختم الشاعر أبياته بنموذج لهذا البديع بالجناس الناقص بين المعانى والمغانى .

ونعود الى ثنائية التقابل لنجد من الممكن التوسع فى مفهومها لتشمل صور المفارقة بأشكالها المختلفة من لفظية ومعنوية ، وتعد من الوسائل التعبيرية التى نماها الشعر الأندلسى بصفة خاصة ، فهذا ابن أبى الحسين يقول (٢٥٥) :

وأرسلت نحوى من جفونك مرهفا أرق من الشكوى وأخفى من الحدس
كأن غراريه وان كان فلها فتور — حمام لا يلبث بالنفس
أدير لحاظ العين فيك فأنثنى وقلبى فى حزن وعينى فى عرس

وقد تضافرت مجموعة من العوامل لتجعل التقابل الأخير ذروة فى الأداء الشعرى الناجح ، فقد يكون من المألوف تشبيه أشفار الجفون بالسيف المرهف ، لكن جعله أرق من شكوى المحب وأخفى من حدسه مبالغة طريفة تقرن المادى بالمعنوى فى أهم صفاته، واذا كانت السيوف تصاب بالتثلم الممتدح فان فتور العين الفاتك من أنسب ما يلائم طبيعتها ويزيد من خطورتها . فاذا أضفنا الى ذلك القيمة الصوتية الموحية النابعة من مشاكلة فل وفتر ولبث وانثنى ، والصورة التشكيلية لادارة لحاظ العين فى المحبوب لتحسس معالم حسنه بالنظر أدركنا كيف ينقلب الشاعر وقد امتلاء قلبه بالحزن بالرغم من العرس الذى احتوى عينيه .

٤ — ٤

وقد لا تكون المقابلة بهذا الشكل المتفرد ، بل تتمثل فى لون من المفارقة مثلما نجد فى قول ابن بطال فى الدواة ضمن ثلاث مقطوعات عن نفس الاداة (٥٠٢)

حاملـة لم تضـع على ألم ترضع أبنـاءهـا فمـا لفم
تحمـل سر الجلـيس ويفشيـه بـنـوهـا صمتـا بـلا كـلم
كأنهـا فى الرضاع موحيـة بسره فـهـو غيـر مـكتـتم
أفعى لصاب فى سمهـا سقم يؤذى وبرء من بارح السقم

فالتقـابل الطريف بين الحمـل والوضع بدون ألم ، وصون السر وافشائه ، مع مفارقة أن يتم هذا الافشاء بالصمت ، والسم والبرء فى الصاب ، كـل هذا يمثل أطرافا تنحو الى التداعى بين بعضها فى ثنائيات تشبع الحاجة الشعرية الى التكرار المستمر ؛ اذ تعتمد على تكرار النموذج وتجدد المثـال ، وهى فى ذلك مثـل البنية الموسيقية نفسها حينما تكرر نموذج التفعيلة فى الشعر العربى محققا فى كلمـات جديدة ومختلفة صوتيا ، مما يجعـل تكرارها من الوجهة الموسيقية متنوعا غير رتيب ، يستجيب لطبيعة اشباع التوقع من جانب ، ويقدم جديدا مفاجئا من جانب آخر . وقد استثمر الشعر الأندلسى هذه الخاصية فى مراحله المتـأخرة ، لدرجة جعلتهـا تنقلب لونـا من الامعان الثقيـل . فى استخدام وسيلة أسلوبية وحيدة مكرورة بشكل مسرف ، يسلبها فعاليتها التى ينبغى أن تتوازن دائما مع الوسائل الأخـرى .

وربما تجلت المفارقة فى بعض نماذج هذا الشعر دون اعتماد على التقـابل الصريح ، مثل قول على ابن عيسى (١٧٧) :

وكم ليلـة دارت على كؤوسهـا بكف غزال مـا يذم على العهـد
سقـانى بعينيـه ، وثـنى بكفه فسكر على سكر ووجد على وجد
جعلت مكان النقل تقبيـل خده ورشف ثناياهن أحلى من الشهد
وابريقنا ما يبرح الدهر راكعـا كأن قد جنى ذنبا فمال الى الزهد

فنحن أمام أبيات تعبر عن فرحة الشاعر بالحياة ، واحتفاله بلذاتها كأصفى وأحلى ما تكون ، وتوالى السقيا بالعين والكف ، والتراوح بين النقل والتقبيل ورشف الرضاب مع الثنايا يمثل جملة من المتواليات الدلالية التى لا يتضح فيها التقابل الضدى بل التكميلى ، ثم تأتى مفارقة الابريق الزاهد ، الراكع على الأكواب دائما ، لتجسد لحظة مرهفة من الاستخفاف الثمل ، تتراءى فيها تناقضات التقوى والفجور ، والاحساس بالذنب فى وجدان هذا الفنان ، فتشف فى اختياره لصوره وخلطه لمجالاته الدلالية ، كما تكشف عن حالة بينة من الترف الحضارى الذى بلغه المجتمع الأندلسى فى تلك الفترة المبكرة .

١ - ٥

بيد أن العنصر اللغوى الذى سنتوفر على بحثه بشىء من التفصيل الآن هو أدوات التشبيه ، وهو العنصر الدال الأساسى فى مجموعة مثل التى ندرسها تقوم بالذات على اختيار التشبيهات ، فهو اذن العنصر المناسب الأول بداهة فى هذا البحث الأسلوبى .

وقد شغل البلاغيون فى دراستهم للأدوات بجانبين : أحدهما يتصل بمراتبها والآخر يتعلق ببساطتها وتركيبها ، وربما كان ما ورد فى شروح التلخيص (١٢) أو فى ما انتهى اليه البحث البلاغى فى هذا الصدد ، وقد جاء فيه :

« لم يحرر البيانيون معنى أدوات التشبيه ، فظاهر كلامهم أن معناها واحد وأن رتبها متساوية والتحقيق فى ذلك أن يقال : ان كان شىء من هذه الصيغ يدل على المشابهة من كل وجه فهو أبلغ الصيغ ، والذى قد يتخيل فيه ذلك كلمات احداهما كلمة المساواة ، والثانية كلمة مثل أو نحو ، والثالثة كلمة المشابهة .. واذا تقرر ذلك فنقول : اما أن يثبت فى شىء من هذه الأدوات أنه يعم جميع أنواع الشبه أولا ، فان ثبت فيه ذلك فلا اشكال أنه أبلغ فى التشبيه مما لم يثبت ، وما لم يثبت فيه ذلك ، ان أختص شىء منه بنوع من أنواع التشبيه - كما زعم الراغب - فلا فضل لصيغه على أخرى الا أن ما دل على التشابه فى الجوهرية من جنس أو نوع أو فصل أقوى فى التشبيه مما دل على المشابهة فى صفة ، والشبه فى الصفة الذاتية أقوى من الشبه فى الخارجية . وان لم يثبت ذلك فالذى يظهر أن الأدوات الاسميه كلها سواء ، وان اختلفت فاختلافها بشهرة استعمال البعض ، وأنها مساوية للكاف الحرفية . وأما الكاف وكأن فالمتبادر للذهن أن كأن أبلغ ، وكذلك صرح به الامام فخر الدين فى نهاية الايجاز ، وكذلك حازم فى منهاج البلغاء وقال :

---

(١٢) انظر : شروح التلخيص فى البلاغة ، مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٤٣ هـ. الجزء الثالث ص ٣٩٣ - ٣٩٤

وهى انما تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرائى يشك فى أن المشبه هو المشبه به أو غيره ، ولذلك قالت بلقيس « كأنه هو » . وعندى فى ذلك تحقيق ، وهو بناء هذا على أن « كأن » بسيطة أو مركبة ، فان قلنا انها بسيطة استقام هذا ، فان كثرة الحروف غالبا دليل على المبالغة فى المعنى ... وان قلنا انها مركبة فلا ، لأنك ان فرعت على رأى ابن جنى فأداة التشبيه بالحقيقة انما هى الكاف وأن تأكيد للجملة ، وتأكيد الجملة المخبر فيها بالتشبيه لا يدل على المبالغة فى التشبيه وان فرعت على رأى الزجاج بالمصدرية فأوضح (١٣) .

٢ — ٥

ويمكن أن نلاحظ على هذا النص عدة أمور لافتة ، من أهمها ما يلى :

١ — أن التيار الأصولى المنطقى قد طغى على التيار البيانى الأدبى ، وأغفل من حسابه طبيعة المادة المدروسة نفسها ، ووظيفة العملية البلاغية . فمن الذى يقول ان هدف التشبيه الأساسى هو اثبات المساواة بين الطرفين فى كل شىء حتى يصبح أتمه وأبلغه ما يدل على المشابهة من كل وجه ؟ .. ولماذا تصبح المراتب المنطقية من جوهرية وصفة ذاتية وخارجية هى العامل الحاسم فى الفصل بين المستويات والقيم الفنية الجمالية ؟

٢ — الا أن أصوات بعض البلاغيين الأدباء قد ارتفعت دفاعا عن هذه القيم، فنجد ابن رشيق يقول فى العمدة ان التشبيه سواء كان بالكاف أو كأن أو غيرهما لا يكون من جميع الجهات بل جهة أو جهات ؛ أى أنه لا يستهدف المساواة ، وهذا حازم القرطاجنى يرى — كما أشرنا اليه — أن أساس التفاضل بين الكاف وكأن هو قوة التشبيه .

٣ — وربما لجأ البلاغيون الى معيار الشهرة لاثبات التفاضل بين الاستعمالات الأدبية ، الا أنهم لا يستخلصون من ذلك دلالته الفنية ، فالشهرة — أى كثرة الاستعمال ومعدلات التكرار — ترتبط بالوظيفة ، وليست اعتباطية، وهذا ما تعتد به الدراسات الأسلوبية ، فقد لا تزيد كثيرا عن اثبات ما سبق للدارسين أن شعروا به بشكل حدسى مبهم ؛ أى أنها لا تبحث عن الظواهر الخفية التى لم يلتفت اليها أحد من قبل ، وانما تلتقط الملامح المميزة وتكشف علميا عن مدى انتظامها فى نسق مضبوط من ناحية ، ودلالتها ووظيفتها الجمالية من ناحية أخرى .

---

(١٣) نفس المصدر السابق ،ص ٣٩٤

والجدول التالى يبين معدلات تكرار أدوات التشبيه فى كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس ، وجملة التشبيهات التى وردت فيه تبلغ ١٣١٧ تشبيها فنيا تتوزع من ناحية الأداة على الوجه التالى :

الاداة	عدد التشبيهات المستعملة فيها	النسبة المئوية بالتقريب
١ – كـأن	٧٥٠	٥٣,٥ ٪
٢ – ك	٣٤٣	٢٦ ٪
٣ – مثـل	٥٧	٤ ٪
٤ – خال ومشتقاتها	٣٨	٣ ٪
٥ – حكى ومشتقاتها	٣٤	٢,٥ ٪
٨ – بدون أداة	٢٥	٢ ٪
٧ – أشبه ومشتقاتها	٢٤	٢ ٪
٦ – حسب وظن ومشتقاتهما	٩١	٧ ٪
المجمـوع	١٣١٧	١٠٠ ٪

جدول توزيع أدوات التشبيه

٣ – ٥

ونرى من الجدول السابق أن الأداة الأساسية للتشبيه فى الشعر هى «كأن» اذ تستأثر بما يربو بكثير على نصف الأمثلة ، تتلوهـا فى ذلك « الكاف » عند ما تزيد هى الأخرى عن الربع ولا تتجـاوز التشبيهات التى تستخدم صيـغ أفعـال المشابهة والمقاربة والتخييل فى جملتها أكثر من عشرة فى المـائة ، تعقبها نمـاذج التشبيه البليغ التى تصل الى سبعة فى المائة .

ولكى نستخلص من هذا الجدول دلالته الفنية الحقيقية ينبغى أن ندخل فى حسابنا عاملا آخر ، ذا قيمة أسلوبية كبيرة فى تحديد مدى فاعلية الأداة وقدرتها على النهوض بالصورة الشعرية للتشبيـه ، وهو معـدلات توالى هذه الأدوات فى المقطوعة الشعرية الواحدة بلون من الالحاح الذى أطلقنا عليه فى دراسة سابقة « التدويم » (١٤) . حيث تتكرر فيه العملية التشبيهية ثـلاث مرات فأكثر ؛ ممـا يلعب دورا هاما فى بناء الخيال الكلى للقصيدة . وقد تبين بالبحث الاحصائى أن ظاهرة التدويم فى هذه المجموعة تنتظم كما يلى :

(١٤) د. صلاح فضل ، ظواهر أسلوبية فى شعر شوقى ، مجلـة فصول ، القـاهرة – يوليو ١٩٨١ ص ٢٠٩

١ – كأن : وقد وردت	٥٥ مرة
٢ – ك : وقد وردت	١٤ مرة
٣ – مثل : وقد وردت	٢ مرتان
٤ – أفعال المشابهة :	١ مرة واحدة
٥ – بدون أداه	٤ مرات

أى أنها توشك عمليا أن تكون قاصرة على « كأن » ومن بعدها الكاف بنسبة ضئيلة ، ولا ريب أن طبيعة البنية الصوتية الموسيقية المتمثلة فى الأوزان العروضية مما يساعد على اختيار الأدوات التى تفى بنماذجها فى السياق ؛ الا أنه يمكننا اعتمادا على البيانات السابقة أن نقول ان أكثر أشكال التشبيه دورانا فى الشعر ، وأعظمها قدرا من الشاعرية والبلاغة ، ليس على وجه التحديد ذلك التشبيه الذى أطلق عليه البلاغيون القدماء « التشبيه البليغ » الذى تحذف منه الاداة فيصبح من الوجهة المنطقية أقرب الى الاستعارة وأدخل فى المجاز ، وانما هو الذى تستخدم فيه كأن لما تقيمه من تخييل ، وتنهض به من صورة فنية ، وتتيحه من نموذج التدويم الذى يعتمد على التكرار الملموس ، ويقف على حافة رؤية شعرية تنتزع من واقع البناء الكلى للقصيدة لحظة مسنونة متوهجة ، خاصة وأنها كثيرا ما تتصدر الجملة الشعرية ، مما يضاعف من قدرتها على استفزاز الخيال ، ويشحذ فاعيلتها فى التصوير خلال التأهب المستجمع من ناحية والتكرار المتوالى لمحاولات التحليق فوق العبارة من ناحية ثانية .

٤ – ٥

واذا بعدنا قليلا عن مادة أدوات التشبيه ، واستحضرنا بعض الاشارات السابقة عن أدوات الحضارة ، كما تتجلى فى هذه المجموعة ، وسمحنا لأنفسنا بقدر يسير من التأويل للظواهر وجدنا أن الملمح الأخير الذى يفرض نفسه على متأمل هذه الحصيلة الثمينة من التشبيهات الأندلسية – ولا أحسب أنها تختلف فى ذلك كثيرا عن المشرقية – هو أن حدقة الشاعر لا تكاد تتجاوز سطح الكون ، ولا تجرؤ على خرق حجابه الحاجز ، فما يلفته فى الأشياء انما هى معطياتها الحسية المباشرة ، دون أن يتقدم خطوة أخرى ليجزح قشرتها السطحية أو يحاول تقديم تأويل مبتكر لوجودها . فالتفسير الدينى جاهز وكامل لشرح جميع المراتب والأحوال ، وليس أمام الفنان سوى أن ينظر ويقارن دون أن يخلط أو يختل ، ولا يبقى له الا أن يرى باقل قدر مشروع من الاجتهاد والتأويل .

بيد أنه يبدو لى أن الشاعر الأندلسى يتميز بنزعة حادة متكررة – ترهفها عوامل كثيرة ليس هنا مجال تفصيلها – تجعله ينحو الى الاتكاء فى رؤيته للعالم على لون من التقدير الخاص لمظاهر الترف الحضارى والثراء البشرى والطبيعى ،

فهو شاعر لصيق بمادة الحياة المباشرة مولع بظواهرها الباهرة . فعندما يقدر جمال المرأة مثلا لا يخرج كما رأينا فى جملة مجازاته عن أشكال الزهور والثمار ، والدر والجوهر ، مغفلا – ربما بحكم منطق عصره الوسيط الذى كان الرق فيه يجعل من الأمة والعبد سلعة مبذولة بحفنة من الدنانير ، وبحكم كثرة هذه النماذج فى مجتمعه الذى لا يفتأ يمارس رحلات الغزو والسبى والاحتكاك الحربى والبشرى المتواصل – مغفلا الجانب الانسانى النبيل الذى يسمو على المادة ، ويتجاوز أى ثمن ، ويرتفع بقيمته الى آفاق روحية تعز على منطق السوق . فيوسف بن هارون الرمادى – وهو من أكثر شعراء هذه المجموعة تمثيلا كميا ونوعيا لها – يقول مثلا فى وصف محبوبه (٢٢٢) :

قد وضع الكف على خده مفكرا من غير أشجان
كأنما يستر عن ناظرى بنانه وردا بسوسان
كأنما أطرافه فضة صيغ لها أظفار عقيان

فيستوفى بعض شروط الجمال المادى الذى يختار من الطبيعة أبهى مظاهرها وأثمن غواليها ليشبه بها هذه الحسناء المترفة ، دون أن يتصور للانسان منها مرتبة لا ترقى اليها ماديات الدنيا مجتمعة ، ويسلب ما يقع له فى هذا الصدد من دلالته ، فحبيبه قد وضع الكف على خده فى هيئة المفكر ، لكنه لم يستغرق فى أشجان عاطفية تثبت فيه شيئا من الحياة ، انه يصر على نصبه تمثالا جامدا قد صيغ من أجمل المواد ، لكن النفس العبق لا يخترق أحشاءه بما يستولى على البشر من أفواح وأتراح ، كما أنه عند ما يقدر الفكر والأدب والشعر لا يزيد أيضا عن التقاط المظهر الحسى فى الكتابة ، فاذا أمعن فى الاحتفاء بها وزنها فى أغلى حالاتها بالدر كذلك دون أن يشك لحظة فى أنه انما يعلى قدرها بهذا الاقتران حيث يقول نفس الشاعر فى وصف صحيفة (٤٨٧)

وترى الأحرف فى أسطارها لاصق بعض وبعض منفرج
فترى لاصقها معتنقا وترى المفروج ثغرا بفلج
كأقتران الدر تستخرجه فكر غواصة والذهن لج
وسواد فى بياض قد حكى سود خيلان بوجه ذى نعج

وهو من أوفق الأوصاف فى بابها ، وأكثرها استيعابا حسيا ومعنويا للصيغة الشكلية والفكرية للكتابة ، لكنه بالرغم من ذلك يمثل الحد الاقصى لما يمكن أن يصل اليه شاعر ذلك العصر فى بيئته عند رصده لسلم القيم المادية والأدبية من خلال الاجراءات المجازية والأسلوبية . فحدقة الشاعر تسعى بنهم وراء التجربة اللونية والحركية لعناصر الحياة المادية ، دون أن تعبأ كثيرا بالتجربة الشعورية

المستغرقة فى استبطان الأحوال النفسية ، بشكل يدخل تحولات عميقة على المعطيات الحسية أو يقرن العوالم المتباعدة ، أو يتخفف من فرحته بالنظائر المباشرة . فهو شاعر يصور دون أن يرمز ، ويعجب لكنه لا يصدم ، ويرى الحياة كما هى برضى وتسليم دون جموح أو تمرد ؟

دكتور صلاح فضل

القسم المصرى من « المغرب »
لابن سعيد

من الأمور المعروفة أن على بن موسى الأندلسى قسم كتاب « المغرب فى حلى المغرب » ، الذى ألفه بالموارثة عبد الله بن ابراهيم الحجارى ، فعبد الملك بن سعيد فابنه أحمد بن عبد الملك ، فأخوه محمد ، فابنه موسى بن محمد ، ثم على بن موسى فى مئة وخمس عشرة سنة ، قسمه الى ثلاثة أسفار ، سمى كل واحد منها فلكا ، وسمى أولها « فلك الزهرة » ، وخصصه لمصر ، وثانيها « فلك عطارد » وخصصه للمغرب أى بقية شمال افريقية ، وخصص الثالث — الذى ضاع اسمه — للأندلس .

ومن الأمور المعروفة أنه منح كلا من مصر والأندلس ستة أجزاء من الكتاب وأنه افتتحه بمصر ، واختتمه بالأندلس ، أى سار فيه من المشرق الى المغرب ، ولم يعط المغرب غير ثلاثة أجزاء ، فاكتمل الكتاب كله فى خمسة عشر جزءا .

ومن الأمور التى يأسف لها كل مشتغل بالتراث المصرى أنه لم يصل الينا من القسم المصرى الا ما عالج الفسطاط والقاهرة ، وفقدنا ما تناول بقية القطر المصرى . ولذلك لم يستطع الباحثون أن يتبينوا فى وضوح خطته ، وأعربوا عن أسفهم البالغ من أجل ذلك قال الدكتور زكى محمد حسن فى مقدمة القسم الخاص بالفسطاط : أما خطة « المغرب » فى القسم الخاص بمصر فلا تزال غير واضحة . والراجح عندنا أن المؤلفين لم يلتزموا فى هذا القسم الخطة التى سجلها على بن موسى بن سعيد فى مقدمة « المشرق » والتى مر الكلام عليها . واذا كان المنهج فى هذا القسم قد خفيت أعلامه وعميت مسالكه ، فانما يرجع ذلك الى أن الأوراق التى تضمها المخطوطة من هذا القسم لا تكفى لكشف خطة المؤلفين فيه والكتب التى قسموه اليها » (ص ٢٨) .

وقد عثرت فى أثناء اشتغالى بتحقيق القسم الخاص بالقاهرة من الكتاب وبعده ، على أوراق متناثرة من الكتاب ، وأقول متفرقة فى بعض المراجع ، تعطى

معلومات جديدة وتضىء بعض الجوانب ، فاردت أن أسجلها فى هذه الأوراق ، خيفة أن تضيع فتضيع معها ما تحمله من معلومات اضافية ، ورجاء أن تهدى الباحثين فى المستقبل الى معلومات أكثر .

* * *

واضح من عنوان « المغرب » وأخيه « المشرق » اللذين أصدرهما على بن موسى ومحتواهما ، أنهما يقفان على قاعدة جغرافية ، أى يتخذان من البيئة الجغرافية أساسا للتناول .

ولا يقف الأمر عند هذا بل يتعداه الى التقسيم الداخلى للكتابين ، فيلتزم المغرب الذى أخصه بالدراسة الأسس الجغرافية فى أقسامه الكبرى والصغرى .

ولما كان « المغرب » يعد كثيرا من أقسامه الداخلية كتبا مكتملة ، ويعطيها عناوين خاصة ، فقد أعطى القسم الخاص بمصر عنوان « الاكليل فى حلى بلاد النيل » . ثم قسمه الى ثلاث ممالك :

١ – المملكة العليا ، وأراد بها الصعيد .
٢ – المملكة الوسطى ، وأراد بها منطقة العاصمة .
٣ – المملكة الساحلية ، وأراد بها الوجه البحرى .

ومن الطبيعى أنه أعطى كل واحد من هذه الممالك الثلاث عنوانا خاصا ، غير أن عنوانى المملكتين العليا والساحلية ضاعا ، ووصل الينا عنوان المملكة الوسطى فقط ، وهو « كتاب النشوات الخمرية فى حلى المملكة الوسطى من الممالك المصرية » .

وكما فعل فى الأندلس ، قسم كل واحد من هذه الممالك قسمين : يختص الأول منها بالكور (الأقاليم) التى الى شرق النيل ، والثانى بالكور التى الى غربه . وأعطى ما كتبه عن كل واحدة من هذه الكور عنوانا ، غير أننا لم يصل الينا الا القليل منها .

وتكشف المعلومات التى عثرنا عليها أن الكتاب سار على الخطة التالية . اشتملت المملكة العليا على :

١ – النوبة ، وجعل فيها « سلكا » ترجم فيه لذى النون الصوفى المعروف ، ولابن أخيه ، وجعل « حلة » ترجم فيها للقمان الحكيم .

٢ – « الحبش » وترجم فيها للصحابى بلال بن حمامة مؤذن الرسول (ص) ولكافور الشاعر .

٣ – عيذاب ، وترجم فيها لولى الدين خطيبها .

٤ – أسوان ، وجعل عنوان كتابها « الاقحوان » وترجم فيها للناظر أبى الحسن بن النص وولده على ، وللحسيب أبى المعالى بن عرام ، وهبة الله بن عرام

والفقيه القطرسى ، والشاعر أبى الحزم المكى ، وعلى بن محمد البرقى القوصى (الطالع السعيد ٣٤ ، ٤٠٦) ، وربما جاءت فيها أيضا ترجمة أحمد بن على الرشيد الأسوانى ، وعلى بن محمد بن النضر الأسوانى (الطالع ١٠١ ، ٤١٣) .

٥ – قنا : وترجم فيها الزاهد ابن الصباغ .

٦ – دشنا : وترجم فيها الشاعر الدشناوى .

٧ – أخميم : وترجم فيها الشاعرين أبا شمر ، والنصير .

٨ – دجرجا (جرجا الآن) : وترجم فيها الشاعر ابن المشرف .

٩ – أدفو : وجعل عنوان كتابها « معاشرة ما يصفو فى حلى أدفو » ، وترجم فيها للشاعر غشتمر بن عز العرب بن عبد الواحد المعروف بابن الأرجوانى (الطالع ٤٦٣) .

١٠ – أسنا : وجعل عنوان كتابها « الخط الاسنى فى حلى مدينة أسنا » ، وترجم فيها للشريف محمد بن على بن الغمر الهاشمى ، وأبى الغمر ، والناظر ابن شيت ، وعلى بن عمر الهاشمى القوصى (الطالع ٣٩٢ ، ٥٦٧) ، وللعالم ابن الحاجب فى حلتها .

١١ – أرمنت : وترجم فيها للشريف الأرمنتى .

١٢ – أسيوط : وترجم فيها للصاحب ابن مطروح وللشاعر عبد الحميد .

ولم أجد لقوص ذكرا فيما عثرت عليه من أوراق . ولما كانت من أكبر المراكز الثقافية فى مصر فى ذلك العهد ، فانى أعتقد أنه – لا محالة – خصص لها كتابا ، ولعله ترجم فيه لعبد الرحمن بن عبد الوهاب القوصى ، ونصر الله بن هبة الله بن بصاقة القوصى ، اللذين ذكر الأدفوى أن ابن سعيد ترجم لهما (الطالع ٢٨٨ ، ٦٧٨) دون أن يحدد موضع الترجمة ، وانما ارجح استدلالا من نسبتهما . وان لم تكن قاطعة . فقد ترجم لعلى بن عمر الهاشمى القوصى فى أسنا .

كذلك ربما ترجم للوزير على بن يوسف جمال الدين القفطى فى قفط (الطالع ٤٣٧) .

واشتملت المملكة الوسطى التى سمى كتابها « النشوات الخمرية » على ستة أسفار ينقسم كل واحد منها الى الكور المشرقية والكور المغربية . وليس لدينا الا اسم كتاب الكور المشرقية من آخر هذه الأسفار ، وعنوانه « لذة اللمس فى حلى كورة عين شمس » .

وينقسم هذا الكتاب الى خمسة كتب على النحو التالى :

١ – منية النفس فى حلى مدينة عين شمس .

٢ – الاغتباط فى حلى مدينة الفسطاط : طبع ما بقى منه الأساتذة د. زكى محمد حسن و د. شوقى ضيف و د. سيدة اسماعيل الكاشف فى مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥٣ .

٣ – النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة . وطبعت ما بقى منه فى مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٠ .
٤ – رشف القبل فى حلى قلعة الجبل : ترجم فى تاجها للسلطان الكامل وابنه العـادل .
٥ – النفحة الحاجرية فى حلى الجزيرة الصالحية : ترجم فى تاجها للسلطان الصالح . واشتمل هذا القسم على البلاد التالية :
١ – قليوب : وترجم فيها للكاتب على بن محمد ، والشاعر حزملة الأدب .
٢ – بلبيس : وترجم فيها للشاعرين أحمد بن كسا وطراد السلمى .
٣ – أنصنا : وترجم فيها للشاعر يوسف بن أبى الدبس .
واشتملت المملكة الساحلية على ما يلى :
١ – دميـاط : وترجم فيهـا للوزير على بن أبى المنصور ، والكـاتب ابن قادوس ، والعامل الاعيور ، والشاعرين ابن شغب ، ومحمد بن منصور .
٢ – تنيس : وترجم فيها للأديب ابن وكيع ، والشاعرين هبة الله وابن مكدن
٣ – سمنود : وترجم فيها لهبة الله
٤ – المحلـة : وترجم فيها للكمـال ابن النبيه وابنه ، وللكـاتبين الصفى الأسود والرضى بن فـارس ، وللأديب الشرف بن قـديم ، والشاعر المعيـدى ، والحسيب الشاعر ابن مقدام ، والشاعر العماد .
٥ – سبك : وترجم فيها للشاعر السبكى .
٦ – سخا : وترجم فيها للنحوى العالم السخاوى ، وللأديب ابن جبارة ، وللشاعر موسى بن على .
٧ – أبيـار : وترجم فيها للشاعر الكامل .
٨ – فـوة : وترجم فيها للفقيه .

* * *

وتكشف هذه الصورة – عـلى الرغم من عدم اكتمـالها – عن الأساس الجغرافى الدقيق الذى تبناه مؤلفو « المغرب » . فاذا أضفنا اليها الصورة التى خرجنا بها من دراسة القسم الاندلسى من الكتاب ، تبين فى جلاء أن كتاب «المغرب» بلغ الذروة فى المنهج الاقليمى لدراسة الأدباء العرب .

فقد وجدت ظواهر تدل على تنبه الفكر العربى الى ما تخلفه البقاع المختلفة من آثار متباينة على اللغة منذ العصر الجاهلى ، وعلى الشخصية والذوق منذ عهد الرسول (ص) وعلى الأدب منذ القرن الهجرى الأول (السابع الميلادى . واشترك فى هذا التنبيه الشعراء والنقاد .

ثم انتقل هذا التنبيه الى حقل التـاريخ الأدبى . فاتخذ منه محمد بن سلام الجمحى (٧٦٧ – ٨٤٦) واحدا من الأسس التى قسم عليها كتابة طبقات فحول

الشعراء فجمع شعراء القرى العربية معا ، ثم أفرد الطبقة السادسة من طبقات الشعراء الاسلاميين لأربعة من شعراء الحجاز .

ولكن عبد الملك بن محمد الثعالبى (٩٦١ - ١٠٣٧) هو رائد اتخاذ الأقاليم أساسا للتأريخ الأدبى عند العرب . فقد رأى العالم الاسلامى يستظل بحكومات متباينة بل متخاصمة ، والشعراء الكبار يبرزون من الاقاليم المتباعدة وايران تشرع فى اصدار أدب فى لغة غير عربية ، فتجلت الفروق بين الأقاليم فى جلاء لا يمكن تجاهله . فاتخذ من الموطن الجغرافى أساسا لتقسيم كتابة « يتيمة الدهر » فرتب الأدباء الذين ترجم لهم فيه فى أربعة أقسام :

١ - أدباء آل حمدلن والموصل والمنطقة من مصر الى المغرب .
٢ - العراق .
٣ - فارس .
٤ - خراسان وما وراء النهر .

وطبيعى أن يتسرب الى هذا الأساس البادىء شىء كثير من الخلط والاضطراب والسذاجة . ولكنه صار الأساس لكتب متعاقبة فى القرون المتوالية تبنته ورمت الى ترجمة أدباء عصورها مع تغييرات طفيفة ، لا يخطىء الانسان كثيرا اذا ما تجاهلها خاصة فى النظرة العامة .

وأول تغيير واضح فى المنهج نجده عند على بن بسام الشنتريني (المتوفى ١١٤٧) فى كتابه « الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة » فقد قصره المؤلف على الأندلس ، فاستطاع أن يبنيه على أساس جغرافى سليم ودقيق ، كما يلى :

١ - وسط الأندلس .
٢ - غرب الأندلس .
٣ - شرق الأندلس .
٤ - الطارئون على الأندلس .

وعلى الرغم من تأثر مؤلفى « المغرب » بمنهج الذخيرة ، فالبون بعيد بينهم وبينه . فقد تناولوا بالدرس العالم الاسلامى كله ، وان كانوا فعلوا ذلك فى كتابين لا كاتب واحد ، خصصوا الأول منه لغرب ذلك العالم ، بدءا من مصر ، وانتهاء بالأندلس وسموه «المغرب» وخصصوا الثانى للأقطار التى الى شرق مصر وسموه «المشرق (١) ثم قسموا كل كتاب تبعا للأقطار التى يحتوى عليها ، وقسموا كل قطر الى أقاليمه ومراكزه وبلدانه . فوصل المنهج البيئى فى التاريخ الأدبى الى ذروته .

---

(١) الراجح أن الذى ألف المشرق هو على بن موسى وحده باشارة (أو بمشاركة ما) من أبيه.

واذا وضعنـــا الى جوار الذخيرة والمغرب كتـــاب « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب » الذى ألفه المقرى (القرن السابع عشر) ، تبينا فضل الأندلس على ذلك المنهج فى جلاء . فلاول مرة — فيما أعلم — يريد مؤلف عربى أن يترجم لأحد الأدباء ، فيفعـل ذلك ، ويقرن الترجمـة بدراسة واسعة للبيئـة الجغرافية والاجتماعية والثقـافية والأدبية التى عـاش فيها ، وان كـان قد أسرف فى هذه الدراسة كثيرا ، فأفسد المنهج ، غير أنه أفاد كـل باحث عن وجـوه النشاط فى الأنـدلس .

* * *

وقبل أن أختم هذا المقال أود أن أضيف الى المصادر التى أعلن أ. د. زكى محمد حسن أن مؤلفى المغرب استقوا منهـا ، المصادر التالية التى أفـاد منها فى « النجوم الزاهرة » :

١ — بدائع البدائه لعلى بن ظافر ٣٢٦ .
٢ — التعريف والاعلام للسهيلى ٣٨٨ .
٣ — حديث يوسف (الصديق) ٣٧٨ .
٤ — الدر المنظوم ٢١٨ .
٥ — ديوان ابن الذروى ٣٣٤ — ٥ .
٦ — ذيل تاريخ دمشق للبرزالى ٣٤٩ .
٧ — ذيل خريدة القصر للعماد الاصفهانى ٢١٢ ، ٢٤٠ ، ٢٥٩ .. الخ
٨ — ذيل قضاة مصر لابن زولاق ٣٦٦ .
٩ — رسائل ابن خيران ٢٤٧ .
١٠ — رسائل ابن الصيرفى ٢٥٢ .
١١ — الرسالة المصرية لأبى الصلت الأندلسى ٣٣٠ .
١٢ — زينة الدهر للخطيرى ٣٢٦ .
١٣ — قصص الأنبياء للكسائى ٣٧٧ ، ٣٧٩ .
١٤ — المعارف لابن قتيبة ٣٧٧ ، ٣٧٨ .
١٥ — ملح الملح لابن الصيرفى ٢٥٣ .

المراجـــع :

١ — ابن سعيد : المغرب فى حلى المغرب — مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥٣
٢ — ابن سعيد : النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة — مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٠
٣ — جعفر بن تعلب الأدفوى : الطالع السعيد الجامع اسماء نجباء الصعيد — الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦

دكتور حسين نصار

بعض مظاهر العلاقات التاريخية بين مصر والأندلس

ان موضوع العلاقات بين مصر والأندلس ، موضوع واسع متشعب الجوانب . وقد اهتم به جماعة من الباحثين المصريين والاسبان ، واقتصروا على دراسة بعض أجزائه وجوانبه دراسة تفصيلية . لهذا رأيت – وقد أكون مخطئا – أن يكون حديثى فى هذا المقال مجرد عرض عام شامل لبعض مظاهر هذه العلاقات التاريخية بين مصر والأندلس . وأول شىء يلاحظ فى تاريخ هذه العلاقات ، هو موقع مصر الجغرافى بين المشرق والمغرب ، أو بالأحرى القارات الثلاثة المعروفة فى ذلك الوقت آسيا وافريقيا وأوربا . هذا الموقع جعل من مصر أمة وسطا ، تتصل اتصالا وثيقا ببلاد البحر المتوسط غربا ، وبلاد المشرق الاسلامى شرقا . ولعل ارتباط مصر بشعوب البحر المتوسط ومن بينها المغرب والأندلس هو الذى جعل بعض المؤرخين والجغرافيين العرب أمثال المسعودى وابن سعيد المغربى ، يعتبرون مصر ضمن مجموعة البلاد المغربية . وقد يؤيد ذلك أيضا أن هذه المنطقة الغربية الاسلامية الشاسعة ، كان يحكمها فى بعض الفترات الاسلامية الأولى شخص واحد هو والى مصر . فيروى ابن عذارى فى بيانه المغرب (جـ ١ ص ٥١) ان الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك ، قلد عبد الله بن الحبحاب ، ولاية مصر والمغرب والأندلس ، فكان له من العريش شرقا الى المحيط الأطلسى غربا الى جبال البرتات Pirineos عند الحدود الفرنسية شمالا .

والواقع ان ارتباط مصر بشعوب البحر المتوسط يرجع الى ما قبل الاسلام بوقت طويل جدا منذ أيام الفراعنة واليونان والرومان . وقد شرح لنا أصول هذه العلاقات القديمة أستاذنا المغفور له دكتور طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر .

ولكن على الرغم من كل ذلك ، فان جمهرة المؤرخين والجغرافيين العرب ، اتفقوا على تحديد كلمة مغرب بالأراضى الممتدة غربى مصر الى المحيط الأطلسى . فهناك المغرب الافريقى ، والمغرب الأندلسى ، بمعنى أن كلمة مغرب ومغاربة تعنى الأندلس وأهله أيضا .

وكانت مدينة الاسكندرية هى الحد الفاصل بين المغرب والمشرق ، ولهذا عرفت باسم « باب المغرب » .

العلاقات السياسية :

واذا استعرضنا تاريخ العلاقات السياسية بين مصر وبلاد المغرب ، نجد أنها تبدأ منذ أن فتح العرب مصر سنة ٢١ هـ. فمنذ ذلك الوقت صارت مصر هى القاعدة الحربية الكبرى لجميع العمليات العسكرية التى امتدت غربا الى المحيط الأطلسى . ولم يقتصر الأمر على ذلك بل ساهمت مصر بعدد من أبنائها فى الجيوش والأساطيل التى فتحت هذه الأقطار الغربية . كما ساهمت أيضا فى بناء بعض الموانى ودور الصناعة المغربية ، ومثال ذلك مدينة تونس التى ساهم فى بنائها ألف أسرة قبطية مصرية من المهندسين والعرفاء المتخصصين فى بناء السفن ودور الصناعة ، هاجروا الى هناك بأمر من خليفة دمشق عبد الملك بن مروان . وبعد أن فتح العرب اسبانيا أو الأندلس ، أخذوا فى توزيع قواتهم على مختلف الكور أو الولايات الأندلسية . وقد روعى فى هذا التوزيع أن تكون الأمكنة التى ينزلون فيها مشابهة الى حد ما بالأماكن التى جاءوا منها فى المشرق : فأهل حمص نزلوا مدينة اشبيلية التى سميت حمص ، وأهل دمشق نزلوا غرناطة وسميت دمشق ، وأهل الأردن نزلوا مالقة وسميت الأردن ، أما أهل مصر ، فاستقروا فى مدينتين احداهما باجة Beja فى الغرب وهى حاليا فى جنوب البرتغال . والأخرى تدمير فى شرق الأندلس وهى التى سميت بعد ذلك مرسية Murcia ، وفى ذلك يقول المقرى فى كتابه نفح الطيب (جـ ١ ص ١٥٥ ، ٢٢١) : « ومن كور الأندلس الشرقية تدمير ، وتسمى مصر أيضا ، لكثرة شبهها بها لأن لها أرضا يسيح عليها نهر فى وقت مخصوص من السنة ، ثم ينضب عنها كنيل مصر ، وتزرع كما تزرع أرض مصر ، وصارت القصبة بعد تدمير تسمى مرسية » .

واستمرت العلاقات السياسية بين مصر والأندلس متينة ووطيدة فى هذه الفترة الاسلامية الأولى على اعتبار أن البلدين كانتا داخل نطاق دولة واحدة وهى الخلافة الأموية بدمشق .

ولكن حينما قضى العباسيون على الدولة الأموية ، واستطاع الأمير الأموى عبد الرحمن الداخل (صقر قريش) أن يستقل بالأندلس عن العباسيين ويحيى فى قرطبة الدولة الأموية من جديد ، كان من الطبيعى أن تسوء العلاقات السياسية بين الأندلس وبين الخلافة العباسية والدول التابعة لها ومنها مصر . غير أنه يلاحظ أن مصر رغم كونها ولاية عباسية ، الا أنها مع ذلك كانت ملجأ لكثير من الأمويين الثائرين على الخلافة العباسية . فيروى الكندى فى كتاب الولاة والقضاة ، أن ثورة أموية قامت فى صعيد مصر ضد الخليفة العباسى المهدى ، قام بها أمير

يدعى دحية بن مصعب المروانى ، واستمرت ثورته عشر سنوات تقريبا (١٥٨ – ١٦٩ هـ) ثـم قضى عليهـا آخر الأمر . كذلك يروى المقريزى أن عـددا كبيرا من العناصر الموالية للأمويين ، استقروا فى منطقة الواحات المصرية ، وخلعوا طاعتهم للعبـاسيين وأعلنوا ولاءهم للأمويين فى الأندلس . هذا ، وتوجد فى مكتبة الربـاط بالمملكة المغربية ، قطعة خطية من رسالة للامـام ادريس الأول – مؤسس دولـة الأدارسة بالمغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ – الى أهـل مصر ، يذكرهم فيها بفضائل أهل البيت النبوى الذى ينتمى اليه ، ويصف التضحيات التى بذلوها فى سبيل حقهم الموروث عن الرسول (صلعم) ، ويطالبهم بتأييده ومساندته (١) . وكل هذا يدل على أن مصر رغم كونها ولاية عباسية ، الا أن وضعها الجغرافى قد فرض عليها أن تكون لهـا اتصالات سيـاسية مع دول وشعوب المغرب والأندلس رغم العداوات السياسية التى كانت بين هذه البلاد المغربية وبين الخلافة العباسية .

مثـل آخر يدل على ارتبـاط مصر بأحداث الأندلس فى هذه الفترة الاسلامية المبكرة . ففى أواخر القرن الثانى للهجرة ، فى عهد أمير الأندلس الحكم بن هشام ابن عبد الرحمن الداخل ، قـامت ثورة فى ضاحية أو ربض من أربـاض قرطبة . ولشهرة هذه الثورة صار مكـانها علما جغرافيا لا يزال معروفـا فى قرطبة باسم Arrabal أى الربض . كمـا اقتـرن اسم الربض بـاسم هـذا الأمير الأموى الأندلسى الذى صار يعرف فى كتب التـاريخ باسم الحكم الربضى . هذه الثـورة اخمدت فى حينهـا وأمر الحكم بهدم هذا الحى وحرث أرضه ، كمـا أمر سكـانه بترك الأندلس فى الحال . واضطر الربضيون الى ترك وطنهم ، فهـاجر بعضهم الى المغرب حيث استقروا فى مدينة فاس عاصمة الأدارسة الجديدة وشاركوا فى بنائها وتعميرها . أما البعض الآخر فواصلوا سيرهم فى البحر شرقا بمساعدة البحريين الأندلسيين حتى بلغوا شواطىء الاسكندرية فنزلوا فى ضواحيها ، وكانت الآحوال فى مصر مضطربة ، اذ انتقلت اليها عدوى الخلافات التى نشبت بين الخليفة الأمين وأخيه المـأمون . فـانتهز الأندلسيون المهـاجرون هذه الفرصة واحتلوا مدينـة الاسكندرية وأسسوا فيها امارة أندلسية مستقلة عن الخلافة العباسية حوالى عشر سنوات . وعندما استتب الأمر للخليفة المأمون ، أرسل قـائده عبد الله بن طاهر بن الحسين الى مصر لاعادة الأمور الى نصابها واستطاع القائد العباسى أن يتفق مع الأندلسيين على مغادرة الاسكندرية واشترط عليهم عدم النزول فى أى أرض تابعة للعبـاسيين ، وأمدهم بما يحتـاجون اليه ، فاتجهوا فى مراكبهم الى جزيرة كريت

---

(١) هذه الرسالة وردت فى الجزء الثانى من سيرة امام اليمن المؤيد بالله محمد بن قاسم . وهى ضمن رسالة وجهها الى أهـل المغرب سنة ١٠٤٨ هـ يدعوهم فيها بالتمسك بدعوة أهل البيت . وهو مخطوط بمكتبة الامبروزويانا بميـلانو رقم ١١٥ ورقة ٧١ – ٧٥ وتوجد صورة منها فى الخزانة العامة بالرباط .

وكانت تابعة للدولة البيزنطية ، فاستولوا عليهـا سنة ٢١٢ هـ ، وأسسوا هنـاك قاعدة لهم أحاطوها بخندق كبير ، فعرفت هذه المدينة باسام الخندق ثم انتقل هذا الاسم الى اللغة الأوربية محرفا على شكل Candax ، Chandax ثم Candia كانديا أو كنديه وهو الاسم الحالى للمدينة ، وان كانت تعرف أيضا بالاسم اليونانى هراكليون Herakleon . ومن الطريف أنه ينسب الى هذه المدينة بعض المنتجات التى نالت شهرة شعبية فى مصر مثل العسل والصابون الكندية نسبة الى كانديا . وقد حاول البيزنطيون استعادة هذه الجزيرة مرات عديدة شارك فى بعضها مئات من الجنود الروس – كما يقول فازيلييف – ولكن هذه المحاولات بادت بالفشل . والسبب فى ذلك يرجـع الى الامدادات العسكرية التى كانت تقدمهـا مصر الى تلك الجزيرة باعتبـارها حصنا أماميا لهـا ضد العدوان البيزنطى . واستمرت كريت امارت أندلسية مستقلة مدة قرن ونصف تقريبـا الى أن استعادها الروم ثـانية فى أواسط القرن الرابع الهجرى (١٠ م) .

مظهر آخر من مظاهر ارتباط مصر بالأندلس ، حدث فى أيام أحمد بن طولون . والمعروف عن هذا الأمير أنه استقل بمصر استقلالا داخليا سنة ٢٥٤ هـ (٨٦٨ م) الا أنه ظل من النـاحية الرسمية تابعـا للخليفة العباسى ببغداد ، يدعو لـه على منابره ، ويضرب السكة باسمه . ولكن على الرغم من ذلك ، فان أحمد بن طولون لم يخف اعجابه بالأمويين والأندلسيين والمغاربة بصفة عامة . فيروى أبو الفرج بن الجوزى فى كتاب المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم (جـ ٨ ص ٧١) ، أن الأمير أحمد ابن طولون بنى فى دمشق سنة ٢٧٠ هـ (٨٨٤ م) ضريحا عظيمـا للخليفة الأموى معاوية بن أبى سفيان . ويروى المؤرخ القرطبى ابن الفرضى فى كتابه تاريخ علماء الأندلس ، أن عددا من علماء الأندلس رحلوا الى مصر فى ذلك الوقت ، فرحب بهم أحمد بن طولون وعين بعضهم فى مراكـز الدولة الهـامة . كذلك يروى الرحـالة الأندلسى ابن جبير (توفى ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م) أن الغرباء من المغاربة والأندلسيين فى مصر كانوا يقيمون فى جامع ابن طولون ويدرسون فيه منذ أيام مؤسسه أحمد بن طولون الذى أجرى عليهم الأرزاق فى كل شهر وجعل أحكامهم اليهم ، فقدموا على أنفسهم واحدا منهم كحـاكم عليهم يتحاكمون عنـده فى طوارىء أمورهم (الرحلة ص ٢٦ – ٢٧) .

ولعل ارتبـاط جامع ابن طولون بالجـالية المغربية فى مصر هو الذى جعـل الفاطميين عند دخولهم مصر بجيوشهم المغربية ، يختارون جامع ابن طولون لاقامة شعـائرهم المذهبية فيه قبل بنـاء الجامع الأزهر . فالمقريزى يذكر فى خططه : أن جوهر الصقلى بعد أن استولى على الفسطاط بأيـام قليلة ، أقـام الصلاة فى المسجد العتيق (جامع عمرو) وخطب فيه للمعز الفاطمى وذلك فى ١٩ شعبان سنة ٣٥٨ هـ. وفى يوم الجمعة ١٨ ربيع الثانى سنة ٣٥٩ هـ ، أى بعد ثمانية أشهر من اقامة أول خطبة فى جامع عمرو ، تطورت الدعوة الشيعية بما طرأ عليها من زيادات فى جامع

أحمد بن طولون وذلك بأن أدخل المؤذنون على الأذان : حى على خير العمل » .

ومن الطريف أيضا أن مئذنة جامع ابن طولون المشهورة ، ذات السلم الخارجى ، قد زينت بعقود وأقواس أندلسية مما يرجح أن بعض المهندسين الأندلسيين قد شاركوا فى بنائها . ربما يكون ذلك قد حدث فى وقت متأخر أيام السلطان المملوك حسام الدين لاجين (ت ١٢٩٨ م) الذى أعاد بناء هذه المئذنة ، الا أنه يدل على كل حال على ارتباط جامع ابن طولون بالجالية المغربية فى مصر .

وبعد الطولونيين جاء الاخشيديون يحكمون مصر . وفى عهدهم استمرت العلاقات الودية بين مصر والأندلس . فيروى أن خليفة الأندلس عبد الرحمن الثالث الناصر لدين الله (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) أرسل الى الاخشيديين عشرة آلاف دينار لتوزيعها على فقهاء المالكية ، ولمحاربة الدعاية الشيعية فى مصر . والجدير بالذكر أن رئيس المدرسة المالكية فى مصر فى ذلك الوقت كان عالما أندلسيا اسمه أبو اسحاق محمد بن القاسم ، ويعرف بابن القرطبى ، وكان هذا الفقيه يذم الفاطميين ويسبهم ويدعو على نفسه بالموت قبل مجىء دولتهم . ويبدو أن الله قد استجاب لدعائه اذ توفى هذا الفقيه سنة ٣٥٥ هـ أى قبل الفتح الفاطمى لمصر بنحو ثلاث سنوات .

ثم جاء الفاطميون الى مصر من بلاد المغرب بقيادة جوهر الصقلى أو الصقلبى سنة ٣٥٨ هـ / ٩٦٩ م . ويلاحظ أن هذا الغزو يعتبر فريدا فى نوعه لأن مصر كانت دائما تغزى من الشرق عن طريق غزة ورفح وبليس . ولم يسبق أن فتحت مصر من حدودها الغربية الا فى أيام الفراعنة حينما غزاها الليبيون قديما من منطقة الفيوم غربا أيام الأسرتين ٢٢ ، ٢٣ . وكان من الطبيعى أن تسوء العلاقات السياسية بين مصر والأندلس نتيجة للخلاف المذهبى بين الفاطميين الشيعه والأمويين السنة . ومن مظاهر ذلك العداء ما يرويه المؤرخون من أن الخليفة الفاطمى العزيز بالله بن المعز أرسل الى خليفة الأندلس الحكم المستنصر خطابا يهجوه فيه ، فرد عليه الخليفة الأندلسى بعبارة موجزة حاسمة « قد عرفتنا فهجوتنا ، ولو عرفناك لأجبناك ! » . وفى هذا اشارة الى الطعن فى نسب الفاطميين وفى صحة انتمائهم الى فاطمة الزهراء بنت الرسول .

كذلك يروى ابن حجر العسقلانى فى كتابه رفع الاصر عن قضاة مصر ، أن رجلا أندلسيا حاول قتل القاضى الحسين بن على الفاطمى ، قاضى قضاة مصر ، أيام الحاكم بأمر الله ، وهو يؤدى فريضة الصلاة فى المسجد سنة ٣٩١ هـ ، فاضطر القضاة الى اتخاذ حرس خاص أثناء الصلاة . ولقد عمد الفاطميون بدورهم الى اثارة القلاقل ضد نفوذ الدولة الأموية فى العدوة المغربية مثل تأييد ثورة الأمير الادريسى عبد الله بن جنون التى سفكت فيها دماء غزيرة واستنزفت فيها أموال طائلة ، وانتهت أخيرا بالفشل وقتل صاحبها على يد الحاجب المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٥ هـ / ٩٨٥ . ولم يتردد الأمويون ردا على اظهار نواياهم واطماعهم فى

الاستيلاء على ملك الفاطميين فى مصر والشام ، ونجد ذلك واضحا فى شعر حاجبهم المنصور بن أبى عامر على عهد الخليفة هشام المؤيد ، مثل قوله :

عن قريب تـرى خيـول هشام ‏ ‏ ‏ ‏ يبلغ النيـل خطوها والشامـا

ومن الغريب أن ما تنبـأ به المنصور بن أبى عـامر من شعر هنا ، كـاد أن يتحقق فعلا بعد وفاته بقليل . اذ يروى المقريزى فى اتعاظ الحنفا ، أنه فى عام ٣٩٥ هـ (١٠٠٥ م) قامت فى اقليم برقة ثورة سنية خطيرة ضد الخليفة الفـاطمى الحاكم بأمر الله ، قام بهـا أحد أفراد البيت الأموى ، ويسمى الوليد بن هشام ، من ولـد المغيرة بن عبد الرحمن الداخـل ، ويلقب بأبى ركوة ، لأنه كـان يحمل ركوة مـاء لوضوئه على عـادة الصوفية . وخرج هذا الثـائر من الأندلس مظهرا التصوف ، واستقر فى اقليم برقه مشتغلا بتعليم الصبيان ، ثم دعا للثورة ضد الحاكم لظلمه وتبعه بنو قره وبايعوه . ولمـا قوى أمره ، دعـا للخليفة الأندلسى هشام المؤيد ، ولعن الحاكم بأمر الله على المنابر ، واستولى على برقه . واستطاع هذا الثائر الأموى أن ينتصر على جميع الجيوش التى وجهها اليه الخليفة الحاكم ، وأن يصل فى زحفه الى أهرام الجيزه سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) . ولكنـه انهزم أخيرا فى الفيوم لتخلى بنـو قرة عنه ، وفر الى النوبـه حيث قبض عليه أبو المكـارم هبة الله أمير قبيلـة ربيعة وسلمه للحاكم بأمر الله ، فكوفىء أبو المكارم بلقب كنز الدولة وتوارث أبناؤه هذا اللقب وعرف بنو ربيعة ببنى كنز وهم الكنوز الحاليون الذين يمتد وطنهم من أسوان شمـالا الى كرسكو فى الجنوب . أما الثـائر أبو ركوة فقد عرضه الحـاكم عرضا مزريا فى شوارع القـاهرة ، اذ جعل وراءه قردا يضربه على رأسه ثم قتله وصلبـه .

على أنه يبدو أن هذه الثورة السنية الأموية وان كانت قد فشلت فى القضاء على دولة الفاطميين فى مصر الا أنها تركت أثارا سنية معـادية للفواطم فى منـاطق نفـوذهم بالمغرب الأدنى . ويظهر ذلك جليـا فى سياسة المعز بن باديس الصنهاجى ملك الدولة الزيرية فى تونس حينما فتك بالشيعة فى ولايته سنة ٤٠٨ هـ (١٠١٧ م) ثم اعتنق المذهب المالكى السنى مستقلا بذلك عن الدولة الفاطمية فى مصر . وكان رد الفاطميين على ذلك قاسيا ، اذ أطلقوا على هذا الأمير الصنهاجى ذؤبان العرب من زغبة ورياح وهلال وسليم ، الذين أحالوا القيروان وافريقيه الى خراب .

وهكذا نرى مما تقدم أن النزاع بين الفاطميين فى مصر والأمويين فى الأندلس، كان نزاعا سياسيا مذهبيا عنيفـا لا يرجى صلاحه . يشهد على ذلك منـذ البداية الخطـاب الذى وجهه الخليفة المعز الفـاطمى الى الأندلس عند اعلان عبد الرحمن الناصر نفسه خليفة للمسلمين سنة ٣١٦ هـ / ١٠٢٩ م . يقول فيه « وهو يزعم أنه أمير المؤمنين ، كما تسمى دون من سلف من آبائه ، وامام الأمة بدعواه وانتحاله ، ونحن نقول : اننا أهل ذلك دونه ودون من سواه ، ونرى أن فرض الله علينا محاربة

من انتحل ذلك دوننا وادعاه ، مع بين أسلافنا وأسلافه ، ومن مضى من القديم والحديث من آبائنا وآبائه ، من العداوة الأصلية ، والبغضة فى الاسلام والجاهلية»

وحينما سقطت خلافة الأندلس سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣١ م) ، وقامت على أنقاضها دويلات ملوك الطوائف ، نجد أن حدة التوتر بين مصر والأندلس قد خفت كثيرا عن ذى قبل . فيروى المؤرخون أن اقبال الدولة علي بن مجاهد العامرى ، ملك دانيه وجزر البليار فى شرق الأندلس ، أخذ يتقرب من الخليفة الفاطمى المستنصر بالله ، ويرسل له الهدايا والرسائل الودية معلنا فيها عن عزمه على الدعاء للخلافة الفاطمية ، ومفتخرا بأنه أول من فعل ذلك بالأندلس ، مثل قوله « فكنت أبا عذرتها ، وسالك منهجها ، فبرزت بين أبناء مغربى بمداخلتها ، وعرض طاعتى وخدمتى عليها » .

وعلى الرغم من أننا لا نعلم يقينا ان كان علي بن مجاهد قد دعا فعلا للخلافة الفاطمية ، أم أنه اكتفى بعرض طاعته وخدمته كما يقول فى رسائله ، الا أن الأمر الذى لا شك فيه هو أنه حينما علم بأنباء المجاعات التى حلت بمصر فى أيام الخليفة المستنصر الفاطمى ، وهى المعروفة فى كتب التاريخ باسم الشدة العظمى ، أرسل سفنا مملوءة بالطعام والغلال للتخفف من حدة هذه الأزمة . وقد أعاد المصريون له هذه السفن مملوءة بالذخائر والأموال .

على أن وضع دويلات الطوائف فى الأندلس لم يستمر طويلا بسبب تنازعها وتناحرها واشتداد الضغط الاسبانى عليها حتى كادت الأندلس تضيع على الاسلام لولا مجىء يوسف بن تاشفين وجماعته المرابطين الملثمين من المغرب ، فانقذوا الأندلس وانتصروا على الاسبان فى موقعة الزلاقة سنة ٤٧٩ هـ (١٠٨٦ م) ، وأسسوا دولة المرابطين التى شملت المغرب والأندلس معا ، وصارت عاصمتها مدينة مراكش .

وهكذا بدأ الشرق من جديد وهو لا زال فى يد الفاطميين الشيعه الاسماعلية ، والمغرب فى يد المرابطين السنة المالكية ، وبينهم مساحات شاسعة وعداوات راسخة تحول دون لقائهم بسبب هذا العداء السياسى والمذهبى . على أن موضع الأهمية هنا هو أن هذه الفرقة السياسية ، والعداوة المذهبية بين الدولتين لم تحل دون لقائهما على صعيد الشعوب والجماعات والأفراد ، لان الأمة الاسلامية تمثل وحدة تاريخية ، ولأن حتمية الاتصال بين الشعوب الاسلامية وما يجرى بينها من تبادل وتداخل وترابط ، كانت تحول دون هذا الانفصال السياسى ، بل كانت لا تعترف به فى واقع الحال . ويعطينا ابن الأثير فى هذا الصدد رواية طريفة تعبر عن هذه الوحدة التاريخية للجماعة الاسلامية فى عالم الاسلام مهما بعدت بين أجزائه المسافات ، وفرقت بين أطرافه المذاهب والسياسات . يقول بن الأثير فى كتابه الكامل فى التاريخ (جـ ١ ص ٤١٤) : « فى سنة ٤٩٩ هـ ، ورد الى بغداد أمير من

الملثمين (أى المربطين) ملوك المغرب قاصدا دار الخلافة ، فأكرم ، وكان معه انسان يقال له الفقيه من الملثمين أيضا . فوعظ الفقيه فى جامع القصر ، واجتمع له العالم العظيم . وكان يعظ وهو متلثم ، لا يظهر منه غير عينيه . وكان هذا الأمير الملثم قد حضر مع الأفضل أمير الجيوش بمصر وقعته مع الفرنج ، وأبلى بلاء حسنا . وكان سبب مجيئه الى بغداد أن المغاربة كانوا يعتقدون فى العلويين أصحاب مصر (الفاطميين) الاعتقاد القبيح ، فكانوا اذا أرادوا الحج يعدلون عن مصر وكان أمير الجيوش بدر الجمالى والد الأفضل أراد اصلاحهم ، فلم يميلوا اليه ولا قاربوه فلما ولى ابنه الأفضل ، أحسن اليهم ، واستعان بمن قاربه منهم على حرب الفرنج . وكان هذا الملثم من جملة من قاتل معه . فلما خالط المصريين ، خاف العودة الى بلاده فقدم بغداد ثم عاد الى دمشق . ولم يكن للمصريين حرب مع الفرنج الا وشهدها ، فقتل فى بعضها شهيدا ، وكان شجاعا فتاكا مقداما » .

هذا النص يدل على أن العداء بين الدولتين الفاطمية والمرابطية ، لم يحل دون وجود بعض المتطوعين من كبار رجال المغاربة الذين شاركوا اخوانهم المصريين فى جهاد الصليبيين .

وفى خلال القرن السادس الهجرى أو الثانى عشر الميلادى ، تغير الوضع السياسى فى الشرق والغرب الاسلامى ، ففى الغرب سقطت دولة المرابطين سنة ٥٤١ هـ / ١١٤٦ م وقامت على انقاضها فى المغرب والأندلس دولة دينية مجاهدة أخرى وهى دولة الموحدين على يد مؤسسها المهدى أبو عبد الله محمد بن تومرت المصمودى وظلت عاصمتها مدينة مراكش كما كان الحال فى عهد المرابطين .

أما فى مصر ، فقد سقطت الخلافة الفاطمية بوفاة العاضد آخر خلفائها فى يوم عاشوراء ١٠ محرم سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م . فكأن الدولة الفاطمية انقضت فى اليوم الذى استشهد فيه الحسين ، وقامت على انقاضها دولة صلاح الدين الأيوبى التى كانت تابعة للخلافة العباسية ببغداد .

ويبدو أن الموحدين فى المغرب والأندلس ، استاءوا من قيام الدولة الأيوبية لما ترتب عليها من ظهور شعار العباسيين من جديد فى البلاد المصرية . ومن المعروف أن الموحدين لم يعترفوا بخلافة العباسيين كما فعل المرابطون من قبلهم ، بل أقاموا لدولتهم خلافة دينية خاصة وهى خلافة الموحدين التى حاولوا باسمها توحيد العالم الاسلامى ، وتطهيره من عيوبه ، وتخليصه من المستعمر الصليبى شرقا وغربا . لهذا كانوا يرون أن دار الخلافة الشرعية هى مدينة مراكش لا بغداد .

وليس من شك فى أن الموحدين قد عبأوا كل دعاتهم وأنصارهم وكتابهم للقيام بالدعاية اللازمة للخلافة الموحدية فى العالم الاسلامى . ففى كتاب أخبار المهدى ابن تومرت للبيذق ، نجد بابا عن أصحاب المهدى المقيمين فى مصر ، وقد بلغ عددهم واحدا وخمسين رجلا ، ذكر المؤلف اسماءهم واحدا واحدا ثم قال بأنهم كانوا

للمهدى بمثابة أعضائه وجسده ، سامعين لقوله ، مجيبين لأوامره ، مؤمنين بدعوته . وهذا الكلام يدل على أن المهدى بن تومرت كانت له جمعية من أنصاره ودعاته تعمل على نشر دعوته فى مصر .

أما الرحالة الأندلسى ابن جبير الذى عاصر قيام دولة الموحدين وطاف بانحاء المشرق الاسلامى فقد وصف الحالة فى تلك البلاد وقال بأن المصريين كانوا يترقبون مجيء الموحدين ، ويؤولون بعض الظواهر الطبيعية على أنها تعبير عن قرب مجيئهم لدرجة أن بعض فقهائهم قد أعد خطبا مناسبة لالقائها بين يدى الخليفة الموحدى عند قدومه .

هذا ويقدم لنا ابن فرحون فى كتابه الديباج المذهب ، دليلا آخر عن الفكرة التى كانت سائدة بين الناس حول قرب سيطرة الخلافة الموحدية على الشرق الاسلامى ، فيقول فى ترجمة أبى الوليد القرطبى أنه قدم الى مصر هاربا من الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن على لما ظهر على المغرب ، ثم خاف من استيلائه على مصر فقدم الحجاز ، فخاف أن يحج فدخل اليمن ، ثم خاف أن يظهر على اليمن ، فأراد أن يتوجه الى الهند ولكنه مات بزبيد .

واستمرت فكرة الوحدة الاسلامية مسيطرة على عقول خلفاء الموحدين ولا سيما فى عهد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن ، وولده يعقوب المنصور الذى تنسب اليه تصريحات تدل على رغبته فى الرحلة الى المشرق وتطهيره من عيوبه .

كذلك عبر عن هذه الرغبة بوضوح شاعر الموحدين أبو العباس بن عبد السلام الجراوى فى بعض أشعاره . فمن قوله يمدح الخليفة يوسف بن عبد المؤمن :

ستملك أرض مصر والعراقا   وتجرى نحوك الأمم استباقا

وقوله فى مدح الخليفة يعقوب المنصور :

سينظم السعد مصرا فى ممالكه   حتى يدوخ منها خيله حلبا
الى العراق الى أقصى الحجاز الى   أقصى خراسان يتلو جيشه الرعبا
هو الذى كانت الدنيا تؤمله   وكل عصر له ما زال مرتقبا

ولعله من المفيد فى هذا الصدد أن نشير الى تلك الروايات الشعبية التى جعلت من خلفاء الموحدين فى المغرب والأندلس رمزا للجهاد والتضحية وأن خلاص بيت المقدس سيتم على أيديهم . ومثال ذلك الرواية التى وردت على لسان أحد دعاة الموحدين فى الشرق ويرويها المؤرخ الفاسى أبو الحسن على بن القطان (ت ٦٢٨ هـ) فى كتاب نظم الجمان فى أخبار الزمان ، يقول :

« دخلت فى أرض القدس رباطا يعمره رهبان الروم ، فرأيت فيه رخامة بيضاء قد نقش فى سطحها الظاهر منها أحد عشر سطرا ، على كل سطر منها اسمان الا

السطر الأوسط فعليه اسم واحد وهو اسم الامام المهدى وحده ، وعلى السطر السابع اسم الخليفة الآخذ عنه فى حياته المسمى عبد المؤمن بن على القيسى » .
هذه الرواية السالفة تصور اسم كل من امام الموحدين واسم خليفته من بعده ، منقوشا فى القدس المحتلة ، فى وقت كانت فيه دولة الموحدين فى بداية نشأتها فى أقصى المغرب وبعيدة كل البعد عن القدس . فلا شك أنها تعبر عن الأمل المعقود على وصول الموحدين الى فلسطين لتخليص بيت المقدس من أيدى الصليبيين .

وهناك رواية أخرى فى هذا الصدد يرويها المؤرخ الدمشقى شهاب الدين أبو شامة (ت ٦٦٥ هـ) فى كتابه الروضتين فى أخبار االدولتين النورية والصلاحية ، (جـ ٢ ص ٥٨) : « قال ابن طى : حدثنى والدى عن أحد التجار قال : كنت بالموصل فى سنة خمس وستين وخمسمائة فزرت الشيخ عمر الملا ، فدخل اليه رجل فقال : أيها الشيخ رأيت البارحة فى المنام وكأنى بأرض غريبة لا أعرفها وكأنها مملوءة بالخنازير ، وكأن رجلا فى يده سيف وهو يقتل الخنازير والناس ينظرون اليه . فقلت لرجل : هذا عيسى بن مريم ؟ هذا المهدى ؟ قال لا فقلت : من هذا ؟ قال : هذا يوسف ، وما زادنى على ذلك » . قال فتعجب الجماعة من هذه الرؤيا ، وقالوا انه سيقتل النصارى رجل يقال له يوسف . وحدثت الجماعة أنه يوسف بن عبد المؤمن صاحب المغرب . قال : ونسيت أنا هذه الواقعة ، فلما كانت سنة كسرة حطين ذكرناها ، فكان يوسف هو الملك الناصر يوسف صلاح الدين .

هذه القصة تبين بجلاء أن تفكير الناس فى المشرق حول المخلص المنتظر لبيت المقدس كان متجها الى خليفة المغرب والأندلس فى ذلك الوقت أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، ولم يفكروا فى الملك الناصر يوسف صلاح لأنه كان فى بداية ولايته على مصر ولم يكن اسمه قد اشتهر بعد فى ذلك الوقت ! .

ويضيف أبو شامة رواية أخرى (جـ ١ ص ١١٣) تدل على مدى تشوف الأندلسيين لعودة القدس الى الاسلام عند قوله : « وكان أبو الحكم برجان الأندلسى فى تفسيره أخبر سنة ٥٢٢ هـ عن فتح القدس ، وكان عمر نور الدين حينئذ احدى عشرة سنة أى قبل سقوطها فى يد صلاح الدين (٥٨٣ هـ) بنحو ستين سنة ، واستخرج ذلك من فاتحة سورة الروم « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » .

والواقع أن صلاح الدين الأيوبى قضى بعد توليه حكم مصر سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩ م) سنوات عديدة يعمل خلالها فى صمت على تقوية جيشه وأسطوله ، وجمع كلمة المسلمين ، وتوحيد الممالك الاسلامية المتفرقة فى الشرق الأدنى ، واستطاع أخير أن يكون جبهة عربية متحدة تمتد من برقة غربا الى الفرات شرقا ، ومن الموصل وحلب شمالا الى النوبة واليمن جنوبا . وقد شرح سياسته هذه فى خطابه الذى أرسله الى الخليفة العباسى المستضىء يقول فيه « ولو أن أمور الحرب

تصلحها الشركة لما عز علينا أن يكون هناك كثير من المشاركين ، ولا أساءنا أن تكون الدنيا كثيرة المالكين وانما أمور الحرب لا تحتمل فى التدبير الا الوحدة ، فاذا صح التدبير لم يحتمل فى اللقاء الا العدة » . ثم كانت الخطة المنطقية التالية لهذه الوحدة ، وهى الهجوم على المملكة الصليبية بفلسطين ، وانتصار حطين ، واسترداد بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) .

ومن الطريف أن بعض شعراء الأندلس شاركوا شعراء المشرق فى مدح صلاح الدين عقب هذا الفتح القدس، نذكر منهم الشاعر الحكيم أبا الفضل عبد المنعم بن عمر بن حسان الأندلسى الجيانى (الروضتين جـ ٢ ص ١٠٣) . هذا ، ويفهم من كلام المؤرخين أن صلاح الدين ، خلال هذه المدة الطويلة التى قضاها فى توحيد كلمة المسلمين فى المشرق ، كان معنيا أيضا بشئون أهل المغرب والأندلس ، ومعرفة أحوال دولهم وملوكهم حتى انه كلف طبقة من الكتاب والمؤرخين بالتصنيف فى أخبار تلك البلاد ، فصنف له محمد بن أيوب الأنصارى سنة ٥٦٨ هـ كتابا فى أحوال المعتصم بن صمادح صاحب المرية ، وصنف له آخر كتابا فى شعراء المغرب والأندلس (ابن خلكان جـ ٢ ص ٤٢٥) . كذلك حاول صلاح الدين – رغم تبعيته للخلافة العباسية – توثيق علاقته بالموحدين ، فأرسل سفيرا من قبله ، وهو الأمير عبد الرحمن بن منقذ ، الى خليفة المغرب يعقوب المنصور سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) . وقد بلغ من شدة اهتمامه بهذه السفارة أنه رسم لسفيره الى تلك البلاد خططا دقيقة يطلب اليه بموجبها التعرف على أوضاع أهلها وعاداتهم وأخلاقهم .

كذلك يستفاد من كلام المؤرخين أن أغراض هذه السفارة أحيطت بسرية تامة وغموض كبير ، فيروى ابن عذارى فى كتابه البيان المغرب (جـ ٤ ص ١٤٢) :

« وفى شهر رجب سنة ٥٨٦ هـ وصل الى المنصور أمير المؤمنين ، مخاطبات السيد أبى زيد من افريقية والسيد أبى الحسن من بجاية ، بوصول ابن منقذ الى تلك البلاد ، وما قابلوه من المبرة وتوطئة المهاد ، والتعريف منهم بكتمانه لسبب وصوله ... فروجع السادات بالشكر على ما قابلوه به منهم من الاكرام ، وأن لا يبحث عنه بشىء من الاستفهام ... ثم استقر الرسول بمدينة فاس فأقام بها الى أن انقضت حركة المنصور فى الأندلس . فاستدعى الرسول المذكور ، فوصل اليه وقعد بين يديه ، وخلا به على اختصاص وانفراد ، فتلقى الجواب من المنصور مجملا ، واضحا على ما يوضحه له الوزراء مفسرا ومكملا ، وخرج الرسول من الحضرة بعد ذلك بخمسة أيام ولم يعلم به » .

أخذ المؤرخون بعد ذلك يعلقون على هذه السفارة بمختلف الآراء والتكهنات : فصاحب كتاب الاستبصار فى عجائب الامصار – الذى يظن أنه من كتاب المنصور – يعتقد أن هذه الزيارة لم تكن الا لاعلان الولاء والخضوع من جانب صلاح الدين الى الخليفة الموحدى ، على حين يذهب غيره من المؤرخين الى أن

الغرض من هذه السفارة هو رغبة صلاح الدين فى تدخل الأساطيل الموحدية لوقف الامدادات الصليبية الى المشرق . وهنـا يعود المؤرخون الى الاختلاف فيما بينهم ، فبعضهم مثل السلاوى الناصرى يقول ان المنصور أرسل فعـلا جزءا من أساطيله الى الشرق للمشاركة فى العمليـات الحربية هناك ، بينمـا يقول البعض الآخر ان المنصور رفض أن يجيب صلاح الدين الى طلبـه لأنـه - أى صـلاح الدين - لم يعترف بخلافة المنصور ولم يخاطبه بلقب أمير المؤمنين فى الخطاب الذى أرسله اليه مع عبد الرحمن بن منقذ . وهذه المسألة تكون لها أهمية خاصة على أساس أن الاعتراف بالخـلافة الموحدية معنـاه الاعتراف أيضـا بصدق العقيدة الموحديـة وبشرعية الدولةا لموحدية .

وكيفما كان الأمر ، فان هذا الخلاف السياسى بين عاهلى المشرق والمغرب ، لم يحل دون تعاون شعبيهما فى السراء والضراء كما هو الحال دائما فى كل زمـان ومكـان .

فمن المعروف من كتب التراجم المختلفة أن عددا كبيرا من المغاربة (أى أهل المغرب والأندلس) ، قد ساهموا فى الحروب الصليبية الى جانب اخوانهم المشارقة واستشهد منهم عدد كبير دفن فى فلسطين . ويشير الرحالة المعـاصر ابن جبير الى الضريبة الاضافية التى فرضها الصليبيون فى الشام على التجار المغاربة دون سائر تجار المسلمين ، والسبب فى ذلك يرجع الى أن طائفة من أنجاد المغاربة حاربوا مع السلطان نور الدين محمود زنكى ، واستولوا على أحد الحصون الصليبية بعد أن أبدوا شجاعة نادرة كانت مضربا للامثال ، فجازاهم الافرنج على ذلك بأن فرضوا على كل تاجر مغربى يمر بمستعمراتهم فى الشام دينارا اضافيا دونا عن سائر تجار المسلمين كعقاب لهم على شجاعتهم . كذلك يشير ابن جبير الى اهتمام الملوك وأهل اليسار والخواتين من النساء فى الشرق العربى بفداء الأسرى من المغاربة لبعدهم عن بـلادهم . هذا الى جانب الأوقـاف الكـثيرة التى خصصت لمقيمين منهم فى مصر والشام .

أما العماد الأصفهانى ، كاتب صلاح الدين ، فانه يشير الى شخصية مغربية جليلة صاحبت صلاح الدين فى جهاده للصليبيين ، وهى شخصية الأمير عبد العزيز ابن شداد بن تميم بن المعـز ابن باديس الذى كـان جده تميم بن المعـز بن باديس الصنهاجى أحد ملوك الدولة الزيرية فى افريقية (المغرب الأدنى) . ويضيف العماد أن هذا الأمير المغربى أخبره بأن صلاح الدين لما مرض مرضه الشديد سنة ٥٨٢ هـ نذر اذا شفى من مرضه بـألا يقـاتل من المسلمين أحدا ، وأن يكرس جهـاده ضد الصليبيين ، وأنـه اذا انتصر وظفر بالبرنس ارنـاط صاحب الـكرك Enaud de Chatillon تقرب الى الله باراقة دمه . فلمـا شفى صلاح الدين وتحقق له النصر على أرنـاط وأسره فى حطين ، بر بنذره فكـان هذا هو السبب فى اراقة دم البرنس أرناط . وهذه الرواية مهمة لأنها تختلف عن الرواية الأخرى الشائعة التى تقول بأن

سبب مقتل أرناط هو استيلاؤه على قافلة مصرية كبيرة كانت فى طريقها الى دمشق ، فأقسم صلاح الدين بأن ينتقم منه وأن يقتله بيده .

وهكذا نرى مما تقدم أن هنـاك عددا كبيرا من أهـل المغرب والأندلس قـد جاهدوا الصليبيين فى الشام بغيـة تخليص الأراضى المقدسة وغيرها من البـلاد الشامية من أيديهم .

ومن الطريف أن المؤرخ الاربلى أبا العباس أحمد بن خلكـان (ت ٦٨١ هـ) يشير فى كتـابه وفيات الأعيـان (جـ ٣ ص ٣٧٩ هـ) الى أن خليفة الموحدين يعقوب المنصور لم يمت بأرض المغرب ، وانما مات فى الشام بعد أن ترك ملكه وبلاده ورحل الى الأراضى المقـدسة لجهاد الصليبيين . بـل ويذهب ابن خلكـان الى أن يعقوب المنصور مدفون فى البقاع العزيزى ، أى فى جنوب ابنان ، لانه من المعروف أن سهل البقاع كان فى ذلك الوقت ينقسم اداريا الى البقـاع البعلبكى فى الشمال والبقـاع العزيزى فى الجنوب . يقول ابن خلكـان : « ثم حكى لى جمع كثير بدمشق فى شهر شوال سنـة ٦٨٠ هـ أن بـالقرب من المجدل (٢) البليدة التى من أعمال البقـاع العزيزى ، قرية يقـال لها حمارة والى جانبهـا مشهد يعرف بقبر الأمير يعقوب ملك المغرب ، وكل أهل تلك النواحى متفقون على ذلك ، وليس عندهم خلاف ، وهـذا القبر بينه وبين المجدل مقدار فرسخين من جهتها القبلية بغرب » .

لا شك أن هذه القصة السالفة لا تدخل الا فى نطاق الأساطير الشعبية ، وقد كذبهـا جمهرة المؤرخين وعلى رأسهم الشريف الغرناطى (ق ٨ هـ) فى كتـابه رفع الحجب المستورة فى محاسن المقصورة جـ ٢ ص ١٥٥ حيث قال انها تخرص وأباطل. بل ان ابن خلكان نفسه رغم روايته السالفة عـاد وقال ان يعقوب المنصور مـات ودفن بالمغرب . وهذا هو الثـابت المعروف . ولا يسعنـا فى تفسير هذه القصة الا أنها تعبير عن انطباعات شعبية لما كان يدور فى خلد المسلمين من أمانى وآمال نحو اخراج الصليبيين من بلادنا شرقا وغربا على يد هذا المجاهد المغربى الكبير يعقوب المنصور الـذى هزم الجيوش الاسبـانية فى موقعـة الأرك Alarcos المشهـورة بالأندلس سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) ولعل هذه المقبرة التى أشار اليها ابن خلكان ، كانت مقبرة للمجاهدين المغاربة الذين استشهدوا فى الحروب الصليبية بالشام ثم أطلق عليها اسم يعقوب كرمز تذكارى باعتباره امام المجاهدين المغاربة .

---

(٢) المجدل اسم عدة أمكنة فى سوريا ولبنـان وفلسطين . وواضح من النص أن المجدل هنا بليدة فى البقاع العزيزى أى فى جنوب لبنان وأن قبر الملك يعقوب فى جنوبها الغربى بمقدار فرسخين أى ستة أميال . ولعله نفس المكـان الذى يقع فيه المشهد اليعقوبى والذى حدده أبو شامة بمسيرة نصف يوم شمالى صفد وطبرية .

بقى أن نشير من باب المقارنة فى هذا الصدد الى حقيقة هامة تتعلق بمزار دينى قديم للنبى يعقوب ، بين دمشق والساحل ، عرف باسم المشهد اليعقوبى أو بيت الأحزان . وسمى بهذا الاسم الأخير لأنهم زعموا أنه كان مسكن يعقوب عليه السلام أيام فراقه لابنه يوسف عليه السلام (معجم البلدان جـ ١ ص ٥١٩) وقد ذكره المؤرخ الدمشقى أبو شامة (الروضتين جـ ٢ ص ٦ ، ١١) فى سياق حديثه عن الحصن الذى بناه الصليبيون فى بيت الأحزان ، وكيف استطاع الملك الناصر يوسف صلاح الدين الأيوبى فى سنة ٥٧٥ هـ هدم ذلك الحصن وأسر من فيه ، وعندئذ « عاد المشهد اليعقوبى كما كان مزورا ، وبتكبير المسلمين وصلاتهم معمورا » . وقد هنأه الشعراء على هذا النصر مثل قول الشاعر أبى الحسن على الساعاتى الدمشقى :

أيسكن أوطان النبيين عصبة ... تمين لدى أيمانها وهى تحلف ؟
نصحتكم ، والنصح فى الدين واجب ... ذروا بيت يعقوب فقد جاء يوسف !

والآن ، وبعد عرض هذه الروايات السالفة — يحق لنا أن نتساءل عما اذا كان هناك التباس وقع لابن خلكان وأهل دمشق نتيجة لتشابه فى الأسماء بين يعقوب النبى ، ويعقوب الملك . أم أنه تعبير شعبى عن روح المحبة والتقدير التى يكتبها المشارقة نحو اخوانهم المغاربة الذين ضحوا بأنفسهم وأوطانهم وأهاليهم وأموالهم فى سبيل الدفاع عن الأراضى المقدسة والجهاد فى سبيل الله ، فاستحقوا وضعهم فىمرتبة النبيين والصديقين والشهداء ؟ .

وكيفما كان الأمر ، فان شهرة المغاربة لم تقتصر على جهادهم البرى ، بل ذاعت وانتشرت فى المشرق عن جهادهم البحرى بصفة خاصة ، نظرا لمهارتهم فى قيادة السفن ، وخبرتهم فى فنون الملاحة والقتال البحرى . ولهذا عرفوا بفرسان البحر منذ وقت مبكر ، واستعان بهم الفاطميون والأيوبيون والمماليك والعثمانيون فى ادارة أساطيلهم البحرية .

فالرحالة ابن جبير ينص على أن الحملات التى قادها أمير البحر حسام الدين لؤلؤ ضد الصليبيين فى البحر الأحمر على عهد صلاح الدين الأيوبى ، كانت تضم عددا كبيرا من أتجاد المغاربة البحريين .

كذلك يشير العماد الأصفهانى الى أن وحدات الأسطول المصرى التى هاجمت أساطيل الصليبيين فى مدينة صور أيام صلاح الدين ، كانت بقيادة قائد مغربى يدعى عبد السلام المغربى .

هذا ، بالاضافة الى رواية المؤرخ المغربى السلاوى الناصرى السالفة الذكر التى تقول بأن يعقوب المنصور أرسل الى صلاح الدين مائة وثمانين سفينة حربية لمنع سفن الصليبيين من سواحل الشام . وبعد وفاة صلاح الدين استمرت الدولة

الأيوبية فى سياسة استخدام المغاربة فى أساطيلهم ، وقد لاحظ ذلك المؤرخ الأندلسى ابن سعيد المغربى (ت ٦٨٥ هـ) حينما زار مصر فى ذلك الوقت ، أى فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى (١٣ م) فذكر أن الحكومة المصرية لجأت الى تجنيد المغاربة المقيمين فى مصر للعمل فى الأسطول استنادا الى الفكرة الشائعة فى المشرق عن اختصاصهم بهذا العمل لمعرفتهم بمعاناة الحرب والبحر . (المقرى : نفح الطيب جـ ٣ ص ١١١) .

ولما قامت دولة المماليك على أنقاض دولة أساتذتهم الأيوبيين فى مصر والشام سنة ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠ م ، داهم الشرق العربى الغزو المغولى الجارف واستولى على بغداد وقضى على الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م . وقد نتج عن سقوط بغداد آثار عديدة فى الحياة المصرية . اذ لم تلبث القاهرة بعد احياء الخلافة العباسية فيها وانتقال العلماء والعرفاء وأهل الحرف والصناعات اليها ، أن حلت محل بغداد فى مركز الزعامة الروحية والفكرية والقيادة السياسية فى العالم الاسلامى . ولما كانت القاهرة – بحكم وضعها الجغرافى – أقرب من بغداد الى أوربا ، فقد ساعد ذلك على اقتراب اسبانيا من العالم العربى والحضارة الشرقية .

وقد واكب ذلك انتصار المماليك لأول مرة على المغول فى موقعة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م) وايقاف الزحف المغولى الخاطف على مصر والشام . ويذهب بعض المؤرخين الأوربيين (مجموعة كمبردج فى تاريخ العصور الوسطى جـ ٤ ص ٦٢٨ ، ٦٤٢) الى أن هذه الموقعة لم تنقذ مصر والشام فحسب بل انقذت أوربا أيضا من ذلك الخطر المغولى الذى لم يكن فى استطاعة أحد من ملوك أوربا دفعة فى ذلك الوقت . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع التكهن بمشروع غزو المغول لأوربا ، الا أنه من المعروف أن طريق المغرب العربى أو شمال افريقيا هو الطريق الطبيعى المعروف لدى الغزاة والفاتحين الذين غزوا أوربا من الجنوب منذ أيام هانيبال وموسى بن نصير وطارق بن زياد قديما الى أيام مونتجمرى فى الحرب العالمية الثانية حديثا .

ولا شك أن السياسة الاسبانية قد أدركت أهمية هذا النصر بدليل أنها أخذت تتجه نحو اقامة علاقات ودية مع مصر أكثر من أى وقت مضى . وكانت اسبانيا فى ذلك الوقت ، أى فى القرن السابع الهجرى (١٣ م) ، مقسمة الى عدة ممالك مستقلة مثل مملكة أراجون شرقا ، وقشتالة والبرتغال غربا ، ومملكة غرناطة الاسلامية جنوبا .

فتروى المصادر الاسبانية أن ملك قشتالة الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم El Sabio ، أرسل الى سلطان مصر الظاهر بيبرس البندقدارى – وتسميه Alvandexaver – هدية من الخيول العربية الأصيلة ، وذلك فى سنة ١٢٦١ م (٦٥٩ هـ) . وقد رد عليه بيبرس بهدية مماثلة من بينها زرافة وسن

فيل ، وتمساح محنط لا يزال الى اليوم معلقـا فى مدخل البـاب الشرقى لكتدرائية اشبيلية Puerta del Lagarto المطل على صحن البرتقال Patio de los Naranjos وتضيف الرواية أن السلطان بيبرس طلب الزواج من ابنة الملك الاسبـانى ولكن طلبه لم يتحقق .

واستمر تبادل الرسل والهدايا بين ملوك قشتالة وسلاطين المماليك فى مصر طوال القرن السابـع الهجرى فالمقريزى يشير الى السفـارات التى أرسلهـا الملك الفونسو العاشر (العـالم) الى كـل من الملك السعيد بن بيبرس سنة ٦٧٦ هـ ، والى الملك المنصور قلاوون الذى حكم بعده سنة ٦٨١ هـ . كذلك يعطينا القلقشندى نص المعـاهدة الدفـاعية التى أبرمت بين الملك الأشرف خليـل بن قلاوون وبين سفراء قشتالة والبرتغال وأراجون سنة ٦٩٢ هـ وهناك أيضا المعاهدة الدفاعية التى أبرمها السلطان النـاصر محمد بن قلاوون مع ملك قشتالة فرناندو الرابع سنة ٦٩٩ هـ . وقـد أورد نص هذه المعـاهدة ألاركون ولينارس فى كتـابهما « الوثائق العربية فى الأرشيف الملكى الأراجونى » Archivo de la Corona de Aragón

أما عن العلاقات الودية التى كانت تربط مصر بمملكة أراجون ، فتشهد بها مجموعة الوثـائق والرسائل المتبـادلة بين ملوك الدولتين خـلال القرنين السابع والثـامن الهجريين (١٣ ، ١٤ م) وهى لا تـزال محفوظـة فى الأرشيف المـلكى الأراجونى بمدينة برشلونة .

ويلاحظ أن الموضع الجغرافى لهذه المملكة الأراجونية فى شمال شرق اسبانيا، قد جعل سياستها تتجه نحو دول البحر المتوسط . لهذا كان ملوك أراجون يعتبرون أنفسهم حماة لمصالح المسيحيين فى مصر والشام . وكانت هذه المصالح اما دينية مثل تأمين الحجاج الى بيت المقدس ، واطلاق سراح الأسرى ، واما تجـارية تتعلق بتأمين التجار المسيحيين على أنفسهم وأموالهم أثنـاء اقامتهم بالثغور المصرية . فالسفـارات التى تبودلت بين ملوك أراجون مثـل خايمى الثـانى وابنه الفونسو الرابع ، وبين السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، كلها تدور حول هذه الأغراض السابقة . وتشير بعض هذه الرسائل الى أن ملك أراجون الفونسو الرابع طلب من السلطان الناصرمحمد نقل رفات الشهيدة العذراء القديسة بربارة Santa Bárbara الى الكنيسة التى أعدت لها فى أراجون ، فأجـابه الناصر محمد الى طلبه فى مقـابل صفقة تجارية رابحة .

أما عن علاقـات مصر السياسية بممكلة غرناطة الاسلامية ، فكـانت علاقة وطيدة ، اذ ان ملوك غرناطة بنو نصر أو بنو الأحمر يأملون من سلاطين المماليك فى مصر تأييد مملكتهم الصغيرة ومساعدتها سياسيا وحربيا ضد اطماع الممالك الاسبانية المحيطة بها . ولقد أورد كل من القلقشندى وابن خلدون وابن الخطيب بعض الرسائـل الرسمية الودية التى تبودلت بين ملوك غرنـاطة وسلاطين مصر وحجابها أمثال يلبغا الخاصكى ، والمنصور بن أحمد بن قلاوون والأشرف شعبان

وغيرهم . كما وصفت هذه الرسائل الهدايا التى تبودلت بينهم ، وكذلك الأدوية التى طلبها بعض ملوك غرناطة من مصر .

وكثيرا ما لقيت هذه العلاقات الودية تجاوبا عمليا بين البلدين مصر والأندلس رغم بعد المسافات بينهما . ويتجلى ذلك بوضوح عقب الغارة البحرية الغادرة التى شنها ملك قبرص بطرس لوزجنان على مدينة الاسكندرية المحرم سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٥ م) وعاث فيها قتلا ونهبا وتخريبا أسبوعا كاملا ثم انسحب منها بسفنه كاللصوص والقراصنة دون أن يحقق هدفه الصليبى الذى جاء من أجله وهو الوصول الى بيت المقدس .

أثارت هذه الغارة الوحشية على السكان الآمنين فى الاسكندرية موجة من السخط والغضب فى أنحاء العالم الاسلامى ولا سيما فى بلاد المغرب والأندلس التى كانت صلتها بالاسكندرية وثيقة قوية : ففى الأندلس لم يجد المسلمون وسيلة للتعبير عن سخطهم سوى الاغارة على جيرانهم الاسبان فى مدينة جيان Jaén التابعة لملك قشتالة ، رغم المعاهدات المبرمة بينهما . ففى الرسالة التى كتبها وزير غرناطة لسان الدين بن الخطيب على لسان سلطانه محمد الخامس الغنى بالله ، الى سلطان بنى مرين بفاس ، حول أحداث هذه الحملة ، نجد وصفا صريحا لدوافعها بقوله :

«فنوينا أن نرفع بها هضم جانب الاسكندرية ، ونقوم بفرض الكفاية المرضية، فاستدعينا الى الجهاد ، من أولى الجلاد فى المحرم سنة ٧٦٨ هـ ... ونادى منادى الحمية : يالثارات أهل الاسكندرية ! يا لثارات أهل الاسكندرية ! » لا شك أن هذه الصيحة الجميلة التى كانت شعار الأندلسيين فى هجومهم على جيان تعبر عن موجة الغضب التى أثارتها بالأندلس غارة القبارصة على الاسكندرية ، كما أنها تحمل فى طياتها معانى الأخوة والتضامن بين شعبى مصر والأندلس مهما بعدت بينهما المسافات .

ويسوق لنا المؤرخ السكندرى المعاصر محمد بن قاسم النويرى فى كتابه الالمام بما قضت به الاحكام المقضية فى وقعة الاسكندرية (٣) » ، قصة طريفة فى هذا الصدد ، وهى أن رجلا من أهل بلدة مليج (٤) ، كان قد دخل الاسكندرية

---

(٣) طبع هذا الكتاب فى سبعة أجزاء بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدد أباد بالدكن فى الهند سنة ١٩٦٨ . ويلاحظ أن مؤلف هذا الكتاب محمد بن قاسم النويرى السكندرى شخص آخر غير شهاب الدين أحمد النويرى صاحب كتاب نهاية الأرب فى فنون الأدب ، الذى عاش قبله بنحو قرن تقريبا (توفى سنة ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م) وكلاهما على كل حال ينسبب الى بلدة نويرة بنواحى الفيوم بمصر الوسطى ، وان كان مؤرخنا النويرى السكندرى ينحدر من أصل أندلسى مالقى حسبما جاء فى كتاب الدرر الكامنه لابن حجر العسقلانى ج ٤ ص ١٤٢ .

(٤) مليج بلدة فى محافظة المنوفية بمصر ، وبها مسجد سيدى على المليجى .

يتسوق منها لدكانه التى ببلده على جارى عادته ، فصادف بها وقعة القبرصى حين ظفر بها فأسر بجملة من أسر أهلهـا ، ووقع فى سهم رجل من نصارى اسبانيـا ، وانتقل معه الى مدينة جيـان فلما ظفر السلطان ابن الأحمر (محمد الخامس الغنى بالله) بهـا ، كان فى جملة من أسره منها . قـال الأسير المليجى : لما وقفت بين يدى سلطان غرنـاطة أبى عبد الله محمد بن الأحمر ، قلت له مستغيثـا : « أيها الملك المنصور ، اننى رجـل مسلم من ذرية المسلمين ، ولم أكن نصرانيا ولا آبـائى ولا أجدادى نصارى» . قال : ومن أين أنت ؟ قلت : أنا من بلدة يقال لها مليج من أرض مصر بين القاهرة والاسكندرية دخلت الاسكندرية ابتضع منها على جارى عـادتى بدكـانى التى هى ببلدتى ، فصادفت وقعـة القبرصى بها فنهبت وأسرت ، فأتت بى النصارى الى هذه الأرض ، واستوفيت مـا كتب على ، وقد خلصنى الله تعـالى من الأسر على يديك بما فتح الله عليك ، وقد حصلت بين يديك ، وأنا الآن فى جملة أسراك وأنا مسلم مثلك ، أقرأ ما تيسر من القرآن ، وأصلى على سيد الأنبياء محمد بن عبد الله بن عبـد المطلب بن هشام سيد ولـد عدنـان . ثم تشاهدت وقـرأت سورة من القرآن ، فعلم أنى من المسلمين لا من النصارى الكـافرين . ثم قال لى : «ووقعـة الاسكندرية صحيحة كما قيـل ؟ » قلت له : ظفر بهـا صاحب قبرص ، نهبها وأسر منها ، وأنا من جملة تلك الأسارى . ثم اخبرته بخبر ظفره بها ، وفرار أهلها منها حتى تسلمها الملعون منهم فى يوم واحـد ، وهو يوم الجمعة فى أواخر المحرم سنة ٧٦٧ هـ. فقال السلطان عند ذلك : « لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، انا لله وانا اليه راجعون ، لقد هتكتنا أهـل الاسكندرية بين النصارى ، أتـاهم كلب من كلاب الجزر فل عددهم ، ونهب بلدهم ، ولا أخذ لهم بثأر فآه آه ! ، لو كنا بالقرب من قبرص ، لكانت قبرص أكلة رجل من أهل الأندلس » . قال الأسير المليجى : ثم ان السلطان أحسن الى وأطلق سبيلى ، ولى الآن نحو سنة أقطـع السهـل والوعر الى أن وصلت الى الاسكندرية صحبة الركب المغربى ، وها أنـا سائر الى بلـدى مليج » . ويضيف النويرى أن بعض الأندلسيين القادمين فى الركب المغربى بسبب الحج ، أخبروه بأن ملك قشتالة أرسل الى سلطان غرناطة يطلب منه الصلح بعد أن داخله الرعب بسبب تخريبه لـمدائنه . فقـال السلطان لرسوله : هو يريد أن يصالحنى بينما تمضى النصارى الى سواحل المسلمين بأرض مصر يقاتلونهم ! ؟ لا كان ذلك أبـدا حتى ترد أموال الاسكندرية اليها مع أسراها ، ويأتينى كتـاب صاحب مصر بأنكم اصطلحتم معه لأنه خادم الحرمين الشريفين وأنا خادمه بسبب ذلك . وحينئذ أصالح صاحبك القند (أى الكونت) والا فالسيف بينى وبينه حتى أملك اشبيلية وقرطبة وطليطله وأعيدها للمسلمين كما كانت لهم . « فلما بلغ القند مقالته قصر لسانه على رد جوابه » .

أما فى مصر والشام ، فقد تجلى الغضب على شكـل اجراءات سريعة أهمها جمع الأموال واعداد الأساطيـل والأسلحة . وهنـا يشير النويرى الى أن أعدادا

كبيرة من رجال البحر المغاربة قيدوا أسماءهم بأجر معلوم للعمل فى هذه الأساطيل . ويبدو أن الجالية المغربية فى مدينة الاسكندرية كانت كبيرة بدليل أن الكاتب المعاصر جيوم دى ماشو Guillaume de Machaut الذى اشترك فى حملة بطرس لوزجنان على الاسكندرية ، ذكر فى كتابه الذى ألفه بالشعر(تسعة آلاف بيت) بعنوان : الاستيلاء على الاسكندرية La Prise D'Alexandrie (نشر فى جنيف ١٨٧٧) ، أن المغاربة كانت لهم جالية كبيرة فى الاسكندرية تقدر بنحو عشرين ألف مغربى . وهذا الرقم قد يكون مبالغا فيه ، ولكن ينبغى أن نعرف أن الاسكندرية كانت على صلة وثيقة بالمغرب حتى عرفت بباب المغرب . وقد سبق للرحالة ابن جبير أن أشار الى أن عدد الفقراء فقط من المغاربة فى المدينة بلغ أكثر من ألف شخص يتقاضون جوامك من الحكومة المصرية ، وهذا يدل على كثرة عدد المغاربة بالاسكندرية . ويعطينا النويرى خبرا طريفا بصدد هذا الاستعداد الحربى ، وهو أن مجاهدا مغربيا عرض على أمير الاسكندرية سيف الدين الاكز ، سلاحا جديدا عبارة عن قدور صغيرة من الفخار ضيقة الأفمام مملوءة جيرا ناعما مطفيا بالبول . ويطلق عليها القدور الكفيات لأن الواحدة منها ملء الكف وفى حجم الرمانة (Grenade) ، مسدودة الفم الضيق بمشاقة (فتيلة) أى مثل القنبلة اليدوية الآن . ثم حكى له قصة استعمال هذا السلاح ومدى تأثيره على العدو فقال : « بينما كنا مسافرين فى البحر المالح (أى البحر المتوسط) بين سفاقس وطرابلس ، صادفنا مركب للافرنج فيه مقاتلة وتجار . فلما رأونا قصدونا ، فلما قربوا منا ، ألقوا الكلاليب بمركبنا . وكانوا بأجمعهم عليهم سرابيل من الحديد . وكنا قبل تكليبهم لمركبنا نرمى عليهم بالسهام ، فلا تؤثر فيهم ، فلما تكلبت المركبان وصار الجنب ملتصقا بالجنب ، قفز من مركبنا رجال حصلوا بمركبهم فصاروا يضربونهم فلا يؤثر فيهم . وكنت قد أعددت بمركبنا هده القدور الكفيات فأمرت من بمركبنا من أصحابنا أن يرموا الفرنج بها . وكانت الواحدة منها ملء الكف ، فصار كل واحد يتناول واحدة ويرمى عليهم فتصكهم فيصعد الجير بعد انكسارها فى وجوههم ويدخل فى أعينهم ويصعد فى خياشيمهم ، ويفسد أنفاسهم ويعمى أبصارهم ، وصار المسلمون يلقونهم فى البحر فيغوص الى قعر البحر لثقل ما عليه من الحديد ... فرمينا منهم نحو ستين علجا ، وهربت بقيتهم نزلوا فى بطن المركب ، فعمدنا الى باب بطنها سددناه عليهم وسمرناه بالمسامير . وطلعنا من مركبهم الى مركبنا ثلاثين تاجرا مسلمين ، وعشرين مملوكا ، وخمس عشرة جارية ، كانت الفرنج أسرتهم . ثم أخذنا ما كانوا أخذوه لهم من حرير وبسط وقوت ، وأخذنا ما كان للفرنج من الأثاث وقلاع مركبهم ، وعمدنا الى بئر مركبهم خسفناها ثم مضينا الى مركبنا سالمين ، فغمر مركب الفرنج بالماء من ذلك الخسف الذى خسفناه بها فامتلأت بالماء وغرقت » . قال : فلما رآها الأمير الاكز ، أعجبه مرآها واستحسنها وأمر القرموسى (أى

الخزاف أو الفخارى) أن يصنع مثلهـا عدة كثيرة ، فعملوا عشرة آلاف واحـدة ملئت جيرا ناعما مطفيـا بالبول ، ورفعت بقصر السلاح بالمدينة حاصلا لوقتها المحتاج اليهـا . وعملوا أيضا من القدور الكبـار كثيرا صارت حـاصلا لرمى المجانيق بما يعمل فيها من المكائد المضرة للفرنج » .

ويفرد النويرى بعد ذلك الصفحات الطوال فى وصف الأعمال البطولية التى قام بها ضد الصليبيين فى البحر المتوسط ، قائد الأسطول المصرى ، ورئيس دار الصناعة بالاسكندرية ، الرايس ابراهيم التـازى المغربى . وعلل النويرى هذه الانتصارات الى تلك القيادة المغربية بقوله : « والفرنج لا يقهرهم سوى المغاربة وذلك لمخالطتهم لهم بجزيرة الأندلس ، فيعرفون طرق حربهم وطعنهم وضربهم فى بـر وبحر » .

وكـان من المستحيـل على دولة المـماليك فى مصر والشام أن تصبـر على اعتداءات القبـارصة ، ولا تنـتقم لشهداء الاسكندرية . وقد جـاءت الفرصـة المناسبة على يد السلطـان الأشرف برسباى الذى تمكنت اساطيلـه وجيوشه من الاستيلاء على جزيرة قبرص وأسر ملكها جانوس لوزجنان سنة ٨٢٦ هـ (١٤٢٦م) وهكذا انتقمت مصر لنفسها من هذه الجزيرة ، وكان انتقاما رائعا ولو بعد حين .

على أن دولة المماليك وان كانت قد نجحت فى القضاء على نشاط القبارصة ، الا أنها لم تلبث أن أصطدمت بقوى أخرى جديدة مثل قوة الأتراك العثمانيين فى البحر المتوسط ، وقوة البرتغـاليين فى البحر الأحمر والمحيط الهنـدى . فصارت بذلك محاصرة بين هذين الخطرين .

وفى ذلك الوقت أيضا - أى فى القرن التـاسع الهجرى أو الخامس عشر الميلادى - تحالفت مملكتا قشتـالة وأراجون ضد مملكة غرنـاطة الاسلامية فى اسبانيا . وتوج هذا التحالف بزواج فرناندو ملك أراجون بازابيلا ملكة قشتالة . وكان هذا الاتحاد معنـاه انتهاء مملكة غرناطة . لأن السر فى بقـاء هذه المملكة الاسلامية الصغيرة مدة قرنين ونصف من الزمان ، كان يرجع الى حـد كبير الى استغلالها للعداء الذى كان قائمـا بين هاتين القوتين . واذا فان هذا الاتحـاد الأخير بينهما قضى على كل أمـل فى بقاء مملكة غرنـاطة . وأمام هذه الأخطـار اتجهت غرناطة الى مصر تلتمس معونتها . ونذكر على سبيل المثال السفارة التى أوفدها سلطان غرناطة محمد بن يوسف الأيسر الى سلطان مصر الظاهر جقمق سنـة ٨٤٤ هـ (١٤٤٠ م) . وكذلك سفـارة الفقيه الأندلسى أبى على محمد بن الأزرق الذى حـاول أن يستنهض عزائم السلطان الأشرف قايتبـاى (١٤٦٨ - ١٤٩٥ م) لنجدة الأندلس .

والواقـع ان مصر لم يكن فى مقدورها القيـام بعمل عسكرى فى اسبانيا ، « وعذرها فى ذلك واضح ، كما يقول أحد المؤرخين المعاصرين ، لحيلولة البحر مع

بعد المسافة والاحتياج لكثرة المراكب ، ولم يكن لملوك مصر عناية بأمر الشحنة لأنهم أصحاب خيل ، فقوتهم برية وليست بحرية » .

ولكن على الرغم من ذلك ، حاول السلطان الأشرف قايتباى انقاذ غرناطة عن طريق الضغط الدبلوماسى . فـارسل فى سنـة ١٤٨٩ م سفـارة الى الملكين الكاثوليكيين ، يهدد فيها باضطهاد المسيحيين فى الشرق ان لم يكفا عن مهاجمة غرناطة . غير أن هـذه المحاولة بـاءت بالفشل وسقطت غرنـاطة سنة ١٤٩٢ م (٨٩٧ هـ) .

وحرص الملكان الكاثوليكيان بعد ذلك على ارسال سفارة الى سلطان مصر قنصوه الغورى سنـة ١٥٠١ م (لا زالة) التوتر السياسى الذى نجم عن سقوط غرنـاطة . ويقـال ان السفير الاسبـانى ويدعى بدرو مـارتير Pedro Mártir استطاع أن يسترضى سلطان مصر بعد أن قدم الضمانات الكافية بحماية الرعايا المسلمين فى اسبانيا واحترام عقيدتهم . وسواء أكان سلطان مصر راضيا أم كارها فان دولـة المـماليك كانت هى الأخرى فى أواخر أيـامها ، وانتهت عـلى أيـدى العثمانيين سنة ١٥١٧ م .

والجدير بالذكر أن الأحداث المتعلقة بنهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا ، والحكم المملوكى فى مصر والشام ، قد اقترنت بأخبار اختراع الطباعة واكتشاف أمريكا ، فكان ذلك ايذانا ببداية عصر جديد ؟

دكتور أحمد مختار العبادى

كتاب التواريخ لباولوس أوروسيوس
وترجمته الأندلسية

من الأمور التى استرعت أنظار الباحثين - شرقيين وغربيين - فى السنوات الأخيرة ، ما تميزت به الاندلس من خصوصية معينة ، داخل الاطار العام للحضارة الاسلامية . فقد افترق مسار هذه الحضارة فى الاندلس عن مسارها فى أقطار اسلامية أخرى غير الاندلس (١) .

ولا شك أن التراث الثقافى الذى وقف عليه المسلمون بعد قدومهم الى شبه الجزيرة ، قد لعب دورا وافرا فى طبع الحضارة الاسلامية بطابع خاص ، من مظاهره أن دخلت اللغة العربية - والعامية الاندلسية - بعض الألفاظ اللاتينية (أو الرومانثية) (٢) كما دخلت الشعر العربى بعض التأثيرات المسيحية والايبيرية القديمة ، نقف على نماذج منها فى شعر ابن دراج (ت ٤٢١ هـ) وابن شهيد) ت ٤٢٦) وابن زيدون (ت ٤٦٣) ، كما نقف عليها أيضا فى شعر الموشحات والأزجال .

ننتقل الآن الى موضوع هذا البحث ، وهو كاتب التواريخ لباولوس أوروسيوس وترجمته الأندلسية .

- ١ -

فى مطالع القرن الخامس الميلادى كانت خيل الجرمان تدك أركان الامبراطورية الرومانية فى الغرب ، وفى سنة ٤١٠ م اقتحم القوط يقودهم ألارك

---

(١) راجع فى هذا الشأن الباب التمهيدى من أطروحتنا لدرجة الماجستير ، المولدون فى التاريخ الاندلسى منذ الفتح العربى حتى نهاية عصر الامارة (غير منشورة) جامعة القاهرة ، كلية الآداب ١٩٧٨ ص ٢١ - ٤٧ ، أحمد مختار العبادى : الاسلام فى أرض الأندلس ، أثر البيئة الأوربية . عالم الفكر م ١٠ ع ٢ ، ١٩٧٩ ص ٣٤٣ - ٣٩٤

(٢) توجد تفصيلات عديدة عن هذا التأثير فى .

Dozy, R: Supplément aux dictionnaires Arabes. Deuxiéme Edition. E. J. Brill 1927, Simonet, Francisco Javier: Glosario de voces Ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes. Madrid, establecimiento tipográfico de fortanet, 1888.

Alaricus قصبة هذه الامبراطورية ، ومع أنهم فارقوها بعد قليل ، بل صاروا حلفاء للرومان ومعاهدين Foederati ، الا أن ما أقدموا عليه من تخريب لروما ، كان له أثره الفادح عند المعاصرين ، فلم يكن يتصور أحد مصيراً مثل ذلك لمدينة رومولوس وقيصر وأغسطس وقسطنطين .

انصرف عدد من الوثنيين — وكانوا غالب سكان الامبراطورية — فنسبوا الى المسيحية مسئوليتها عما جرى من نكبات لهذه الامبراطورية فى عهدها الأخير (٣) مما آثار حفيظة أحد أحبار الكنيسة ورجالها المرموقين ، وهو القديس أوغسطين Agustinus (٤) فوضع كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei حوالى سنة ٤١٥ (أو ٤١٦ م) يفند فيه هذا الزعم . وحين وفد عليه فى مستقره بتونس قسيس اسبانى يدعى أوروسيوس Paulus Orosius عهد اليه أستاذه بوضع كتاب فى التاريخ ، يوضح فيه ما صادفه الانسان من نكبات على مر العصور ومن أحداث جسام ، لا شأن للمسيحية بها ، انما هى نشأت لأسباب خارجة عنها .

دعى الكتاب الذى ألفه أوروسيوس (٥) « بكتب التواريخ السبعة فى الرد على الوثنيين » «Historiarum adversum paganos libri septem» تناول فيه تاريخ الانسانية منذ آدم عليه السلام حتى سنة ٤١٦ م ، وهى السنة التى التقى فيها بأستاذه .

يستمد كتاب أوروسيوس أهميته من كونه مصدرا لتاريخ الامبراطورية الرومانية فى مرحلتها المتأخرة ، شأنه فى ذلك شأن كتب يوسبيوس (٦) Eusebius (ت ٣٤٠ م) وايرونيموس (٧) Hieronymus وهو القديس جيروم (ت ٤٢٠ م) ويوتروبيوس Eutropius (ت حوالى ٣٧٠ م) ، كما يستمد أهميته أيضا من النقول التى وردت فيه عن مؤرخين ضاعت كتبهم بعد ذلك ، ولا أدل على أهمية كتاب أوروسيوس ، من أن وصلتنا نحو مائتى نسخة منه .

---

(٣) استمر هذا الاعتقاد فترة طويلة ، وكان منطلقا لادورد جبون E. Gibbon فى كتابه الشهير عن اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها Decline and fall of the Roman Empire

(٤) عرف عند أهل الاندلس باغشتين وأقشتين ، وذاعت كتبه عندهم ، وترجم بعضها الى العربية ، وفى النص اللاتينى للتقويم القرطبى ، كان النصارى يحتفلون بعيده فى ٢٨ أغسطس . انظر : Le calendrier de cordue. Publice par: Dozy. Leyde 1873, p. 82 ويلقبه الامام القرطبى — صاحب التفسير — بزعيم القسيسين ويقول « ان النصارى معولون على معرفته مقلدون له فى قومته وقعدته » الاعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام . تحقيق أحمد حجازى السقا . القاهرة ، دار التراث العربى ١٩٨٠ جـ ١ ص ١٤٣

(٥) توجد ترجمة مختصرة له فى معجم اكسفورد الكلاسيكى Oxford classical Dictionary. 1949, p. 627 ولا نقف على ترجمة له فى معجم التاريخ الاسبانى Diccionario de Historia de España. Revista de Occidente, Madrid 1952.

(٦) عرف عند العرب بأوسابيوس القيسرانى .

(٧) عرف عند العرب بيرونم الترجمان .

نشرت تواريخ أوروسيوس فى عصرنا الحديث عدة مرات ، والنشرة النقدية المعتمدة هى التى قام عليها تسانجما يستر Carl Zangemeister فى سنة ١٨٨٢ ، ضمن مجموعه Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum v. V وترجمه الى الانجليزية I. W. Raymond ونشرته جامعة كولومبيا فى سنة ١٩٣٦

— ٢ —

بلغت الحضارة الاسلامية فى الاندلس أوجهـا فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، أى فى عصر الخلافة الأموية وعصر الطوائف ، والى جانب ما أبدعه الأندلسيون فى مجالات شتى ، فقد تمت ترجمة كتاب أوروسيوس الى اللغة العربية ونقـل عنه عدد من مؤرخى الانـدلس وجغرافييه ، ومنهم ابن جلجل (ت بعـد ٣٨٤ هـ) والبكرى (ت ٤٨٧ هـ) والحميرى (ت أواخر القرن الثامن هـ) وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) ، بل نقل عنه أيضا مؤرخ مسلم غير أندلسى هو المقريزى (ت ٨٤٥ هـ) .

والمشاهد أن شهرة أوروسيوس عند المسلمين ، جعلت بعضهم ينقلون أخباراً عن غيره من المؤرخين القدامى ، ثم يضيفون هذه الأخبار اليه (٨) .

ورغمـا عن شهرة أوروسيوس هذه ، فلم يصل الينـا من ترجمته العربية سوى نسخة واحـدة محفوظة فى مكتبة جامعـة كولومبيـا بنيويورك تحت رقم X.893.712. H. قام على نشرها فى سنة ١٩٨٢ الأستاذ عبد الرحمن بدوى (٩) .

بمراجعة هذه النشرة نجدهـا تفترق عن الأصل الـلاتينى ، باختصارها فى بعض المواضع أو حذف فقرات كـاملة ، أو اضافة أخبـار من مصادر أخرى ، لا يشير المترجم اليها ، وتبلغ فى جملتها نحو ثلث حجم الكتاب . والأهم من ذلك أن المترجم أكمل تاريخ أوروسيوس حتى قبيل مقدم العرب (١٠) ، وان فقدت هذه التكملة ، بـل فقد جزء من النص الأصلى ، لأن النسخة التى لدينـا تقف عنـد سنة ٣٧٨ م (١١) .

---

(٨) راجع المقارنات التى عقدها الاستاذ عبد الرحمن بدوى بين كتاب أوروسيوس وبين كتب المسلمين الذين أخذوا عنه وبخاصة ابن خلدون . فى مقدمة تحقيقه للكتاب . بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص ٢١ – ٤٧ .

(٩) وهو تحقيق جيد بذل صاحبه فى سبيله جهدا فائقا ، وعاود النص الأصلى ، لكن تنقصه بعض الشروح ، كما تنقصه أيضا كشافات تعين الباحثين .

(١٠) ورد فى أول الجزء السابع من الترجمة العربية ما يأتى « الجزء السابع فيه أخبار أملاك (ملوك) الرومانيين القياصرة ، من زمان قيصر اكتبيان (يقصد اكتافيانوس) الذى فى دولته ولد المسيح الى الزمان الذى كتب فيه هذا الكتاب ، وما أضيف اليه من بعد من دول القوط بالاندلس ، الى دخول طارق عليهم أبوابه أربعة عشر » .

(١١) وهى السنة التى قتل فيها الامبراطور والنس Valens على أيدى القوط .

وقد بدا الطابع الاندلسى واضحا على هذه الترجمة ، فعرف اسم أوروسيوس الى هروشيوش (وهروشيش) (١٢) ، كما يبدأ الكتاب بالبسملة (١٣) وتختتم أجزاؤه بحمد الله تعالى وطلب الرحمة لمؤلفه . ويرد تعبير جوف (١٤) بمعنى شمال ، وقبلة (١٥) بمعنى جنوب ، وفحوص (١٦) بمعنى سهول ، وسلاطين (١٧) بمعنى ملوك Reges ومجوس (١٨) بمعنى وثنيين Pagani ومصحف (١٩) بمعنى سفر أو كتاب دينى . بل ترد أبيات شعرية فى صياغة عربية، تعليقا على ما ورد بشأن صلب المسيح عليه السلام (٢٠) ، وليس لهذه الأبيات أصل فى النص اللاتينى . ويذكر من نسل سام بعض من ليس لهم ذكر فى سفر التكوين ، مثل قحطان وعرب اليمن (٢١) ، ويمسك فى الوقت نفسه عن تعيين الذبيح ، ويدعو ابراهيم عليه السلام بالخليل (٢٢) .

الطريف أيضا أنه يعرب كمبانيا Campania فى ايطاليا بالقنانية (٢٣) وهو الاسم الذى كان يطلق على كورة قرطبة (٢٤) ، كما يعرب بلاد ما بين النهرين Mesopotamia بالكوفة (٢٥) . ويدعو الضرائب الغير الشرعية التى منعها الامبراطور أنطونينوس بيوس Antoninus Pius بالمغارم والوظائف (٢٦) ، بل يدعو رجال الجيش Militaira بأهل الديوان (٢٧) ، والمناصب الحكومية بالخطط (٢٨) ، ونقيب العامة Tribunus Plebi بصاحب خراج الرومانيين (٢٩)

---

(١٢) كما عرب اسمه أيضا الى اهروشيوش ، هروشيوس ، أوروشيوش ، أروشيوش ، وغير ذلك ، ويلاحظ ابدال السين شينا على عادة الاندلسيين .
(١٣) ص ٥٣
(١٤) ص ٥٨
(١٥) ص ٦٠
(١٦) ص ٦١
(١٧) ص ١٦٧
(١٨) ص ٤٢٢
(١٩) ص ٢٧٩
(٢٠) ص ٤٢١
(٢١) ص ٨٧
(٢٢) ص ٩١
(٢٣) ص ٢٦٠
(٢٤) Campiña وقد أبدل الاندلسيون كعادتهم الميم نونا .
(٢٥) ص ٤٣٧
(٢٦) ص ٤٣٨
(٢٧) ص ٤٤٧
(٢٨) ص ٤٦٢ وقد جرت عادة الاندلسيين على أن يقولوا خطة الوزارة ، خطة القيادة . خطة البريد ، خطة الخيل ، خطة الرد ، الى غير ذلك .
(٢٩) ص ٣٣٢ – ٣٣٣

ويستخدم تعبير اطباء (٣٠) ، ويقصد به استمالة . ويصل به الأمر الى حد الخطأ فيعرب الكلدانيين Chaldaei بالقضاعيين (٣١) .

— ٣ —

ننتقل الآن الى قضية القضايا ، وهى متى تمت ترجمة كتاب أوروسيوس ؟ ومن الذى قام على هذه الترجمة ؟

فى سنة ٩٤٨/٣٣٧ — ٩٤٩ (أو ٩٤٧/٣٣٦ — ٩٤٨) (٣٢) أرسل ملك الروم ويدعوه ابن جلجـل (٣٣) بأرمانيوس (٣٤) — الى عبد الرحمن النـاصر ٩١٢/٣٠٠ — ٩٦١/٣٥٠ بكتاب الحشائش (٣٥) لديسقوريدس Dioscurides ومعه كتاب هروشيوش . ولما لم يكن فى الأندلس من يحسن اليونانية ، استجاب الملك لطلب الخليفة وبعث بنقولا الراهب الذى قام بـالعبء الرئيسى فى ترجمـة كتـاب ديسقوريدس وأعـانه نفر من المسلمين ، أحدهم على دراية باليونـانية ، وأضحت هذه الترجمة معتمد الأندلسيين ، وحلت محل ترجمة مشرقية ، تنسب الى اصطفن بن بسيل ، راجعها حنين بن اسحق .

لا يهمنا فى هذا المقام كتاب ديسقوريدس ، انما يهمنا كتاب هروشيوش ، ويورد ابن جلجل على لسان ملك الروم « وأما كتاب هروشيش ، فعندك فى بلدك من اللطينيين من يقرأه باللسان اللطينى ، وان كشفتهم عنه نقلوه لك من اللطينى الى اللسان العربى » .

---

(٣٠) ص ٤٥١ ، ويرد تعبير أطباء اليمن على لسان ابن عثمان عبيد الله بن عثمان مولى بنى أمية ، فى حديثه عن دخول عبد الرحمن بن معاوية فى سنة ٧٥٩/١٣٨ فيقول : « فانقطع رجاؤنا من مضر وربيعة بأسرها ، ورجع رأينا الى أطباء اليمن وادخالهم فى رأينا» أخبار مجموعة فى فتح الاندلس، نشر لافوينتى الكانترا ، مدريد ١٨٦٧ ص ٧٤٠

(٣١) ص ١٦٨

(٣٢) ابن خلدون : العبر . القاهرة ، بولاق ، المطبعة الكبرى ١٢٨٤ هـ جـ ٤ ص ١٤٣

(٣٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الأطباء . تحقيق نزار رضا . بيروت . مكتبة الحياة ١٩٦٥ ص ٤٩٤

(٣٤) يقصد رومانوس الأول ليكابينوس Romanus Lecapenus ٩٢٠ — ٩٤٤ وهو خطأ لأن الامبراطور المعـاصر لارسال الكتـابين هو قسطنطين السابـع : بورفيروجنيتوس Constantinus Porphyrogenitus ٩١٣ — ٩٥٩ ، وكان زوجا لابنة رومانوس، والامبراطور الشرعى، لكن رومانوس استبد دونه بالسلطة وقاسمه لقبه من سنة ٩٢٠ الى سنة ٩٤٤ وربما دفع ابن جلجل الى هذا الخلط شهرة رومانوس ، وما أحرزه من أمجـاد على المستوى الثقافى بتصنيفه عـدة كتب ، وبخـاصة فى التاريخ ، ونهوضه بالحركة العلمية فى عصره . راجع :

Ostrogorsky; George: History of the Byzantine State. trans by Joan Hussey. Rugers University Press, 1957. pp. 234-248.

(٣٥) أو الأدوية المفردة Materia Médica

مفهوم رواية ابن جلجل ان كتاب هروشيوش ، ترجم فى فترة ما بعد وصوله الى الأندلس واستفاد منه ابن جلجل نفسه ، لكنه لا يصرح بشخصية المترجم . وقد وصلتنا هذه الترجمة وكان قمينا بها أن تحل المشكلة ، لولا أن صفحة العنوان منزوعة منها ، كما ان الصفحات الأخيرة منزوعة أيضا ، وربما ورد فى حردة المتن ما يشفينا .

نمضى بالبحث خطوة أخرى فيجبهنا نصان لابن خلدون .

فى معرض حديثه عن بنى اسرائيل وتاريخهم ، يشير ابن خلدون (٣٦) الى مصادره كالطبرى والمسعودى وصاحب حماة (يقصد أبا الفدا) « وما نقله أيضا هروشيوش مؤرخ الروم فى كتابه الذى ترجمه للحكم المستنصر من بنى أمية قاضى النصارى وترجمانهم بقرطبة وقاسم بن أصبغ » وبعد عديد من الصفحات يقول (٣٧) « وخبر هروشيوش مقدم ، لأن واضعيه مسلمان كانا يترجمان لخلفاء الاسلام بقرطبة ، وهما معروفان ووضعا الكتاب » .

نخرج من نصى ابن خلدون بمعلومات ثلاث ، فالترجمة تمت بتوجيه من الحكم المستنصر ٣٥٠/٩٦١ — ٣٦٦/٩٧٦ ، وقام عليها اثنان من المسلمين ، شغل أحدهما منصب قاضى النصارى ، أما الآخر فهو قاسم بن أصبغ .

أما عن المعلومات الأولى ، فيغلب أنها صحيحة ، لما عرف عن الحكم — أغسطس الأندلس — من حب للكتب وشغف بجمعها ، وتشجيع على تصنيفها ومشاركته نفسه فى ذلك .

يقول ابن حيان (٣٨) مؤرخ الأندلس الكبير (ت ٤٦٩ هـ) « ولم يسمع فى الاسلام بخليفة ، بلغ مبلغ الحكم فى اقتناء الكتب والدواوين ، وايثارها والتهمم بها . أفاء على العلم ، ونوه بأهله ، ورغب الناس فى طلبه ، وصلت عطاياه وصلاته الى فقهاء الأمصار النائية عنه » .

المعلومة الثانية ، هى أن أحد المترجمين كان مسلماً ، يشغل منصب قاضى النصارى لا نستطيع أن نتقبلها كما هى ، فلم تجر العادة فى الأندلس على ذلك ، لأن النصارى كان لهم قاضيهم الخاص بهم من أهل دينهم ، ويدعى قاضى النصارى أو قاضى العجم ، وعرف فى اللاتينية باسم censor أو judex (٣٩)

---

(٣٦) المصدر نفسه ص ٨٨

(٣٧) ص ١٩٧

(٣٨) ابن الأبار : الحلة السيراء . تحقيق حسين مؤنس . القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ جـ ١ ص ٢٠١

(٣٩) Lévi-Provençal, E: Histoire de l'Espagne Musulmane, Leide Brill, 1950 vol. III, p. 219.

وصار فى القشتالية Alcalde (٤٠) ، وكان تعيينه وعزله من شأن الخليفة ، لكنه يحكم بين قومه بما جـاء فى كتـاب القوانين Liber judiciorum الذى عرف فيما بعد بـ Fuero Juzgo (٤١) ، وقد عرف ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) هذا الكتاب وأشار اليه فى الفصل ، ويتحدث عن أحد هؤلاء القضاة - وقد عاصره - وكان يتكرر عليه بمجلسه ، وعارضه مرة فى بعض ما ورد فى القرآن الكريم عن أهـل الجنة وفند ابن حزم زعمه بنص الانجيل نفسه (٤٢) .

ولا يتناقض اختصاص النصارى بقاض من أهل دينهم مع سماح الدولة لهم بأن يتقاضوا اذا هم شاءوا الى قاضى المسلمين ، بل والزامهم بذلك اذا كان أحد طرفى الخصومة مسلماً ، أو كان الأمر يتصل بحد أو قصاص أو تعزير (٤٣) .

نرفض اذن المعلومة الثانية ، وننتقـل الى المعلومة الثـالثة وهى الخاصة بـالمترجم الآخر قاسم بن أصبغ ، ونراجع أقدم كتب التراجم العـامة بالأندلس ، وأشهرها جميعا وهو تاريخ علماء الاندلس لابن الفرضى (ت ٤٠٣ هـ) .

لدينا ثلاثة من الأندلسيين عاشوا فى القرن الرابع الهجرى ، ودعوا بالاسم نفسه أولهم قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء البيانى (٤٤)، مولى الوليد بن عبد الملك ، وقد ولد فى سنة ٨٥٩/٢٤٤ ومات فى سنة ٩٥١/٣٤٠ سمع بقرطبـة من بقى بن مخلد وأبى عبد الله الخشنى وابن وضاح وأصبـغ بن خليل وغيرهم ، ورحل الى المشرق ، فسمع بمكة والكوفة وبغداد ومصر والقيروان. وكان من جملة رجـاله الترمذى وابن أبى خيثمـة وعبد الله بن أحمد بن حنبـل

---

(٤٠) Simonet: Historia de los Mozárabes de España. Madrid, Est Tip de la viude é Hijos de m Tello 1897-1903, p. 108.

(٤١) Lévi-Provençal: l'Espagne Musulmane au xéme siecle. Paris. Larose, 1932, p. 37.

وقد وضع الارك الثانى نواة هذا الكتاب فى سنة ٥٠٦ باسم lex Romana ودعى فيما بعد بمختصر الارك Breviarium Alarici وبعد عدة ذيول وشروح دعى بكتـاب القوانين واشتهر بقانون ركسفنث lex Romana Reccesvindiana

راجع : O'callaghan, J. F. A history of medieval Spain. Cornell univ. Press, 1975, p. 40, Cambridge medieval history. 1936, vol. II, p. 178.

(٤٢) القاهرة ، الخانجى ، ١٣٢٠ هـ ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩ ، وانظر أيضا ج ٢ ص ٣ ، المحلى . تحقيق أحمد محمد شاكر . القاهرة ، ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٨ هـ ج ٩ ص ٣٠٧ - ٣٠٨

(٤٣) راجع فى هذا الشأن وثائق فى أحكام أهل الذمة الاندلس مستخرجه من الأحكام الكبرى لابن سهل (ت ٤٨٦ هـ) تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف . القاهرة المركز العربى الدولى للاعـلام ١٩٨٠ . المعيار المقرب للونشريشى (ت ٩١٤ هـ) مخطوط بدار الكتب رقم ٩٠ فقه مالك م ١ ورقة ١٧٣ ا ، ب ١٧٤ ا م ٥ ورقة ٢٠٨ ا وانظر اطروحتنـا لدرجه الدكتوراه « المعـاهدون فى الأندلس جامعة القاهرة ١٩٨٣ ص ١٤٤ - ١٤٦

(٤٤) الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٧ تر ١٠٧٠

وعبد الله بن مسلم بن قتيبة ومحمد بن يزيد المبرد وأحمد بن يحيى بن يزيد ثعلب ، وبعد عودته الى الأندلس ، سمع منه الخليفة عبد الرحمن الناصر وولده الحكم .

يستطرد ابن الفرضى فيقول « وطـال عمره فسمع منـه الشيوخ والكهول والأحداث ، وألحق الصغار الكبار فى الأخذ عنه ، وكانت الرحلة فى الاندلس اليه ، وفى المشرق الى أبى سعيد بن الاعرابى ، وكانا متكافئين فى السن .

« وكان قاسم بن أصبغ بصيراً بالحديث والرجال ، نبيلا فى النحو والغريب والشعر ، وكان يشاور فى الأحكام » .

الثـانى هو قاسم بن أصبغ بن أبى الأسود بن عبد الواحد من أهل باجـة « وكان من أهل الرواية والحديث ، وكان أديبا بليغ اللسان جيد القلم ... » (٤٥)

الثـالث حفيد للأول وهو قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبـغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطـاء البيانى (ت ٣٨٨/٩٩٨) « روى عن جده قاسم بن أصبغ ، وكان أديبا حسن الخلق حليما استقضاه الحكم أمير المؤمنين رحمه الله على كورة تدمير ، واستقضاه المؤيد بالله أمير المؤمنين أعزه الله على مدينة الفرج ، وقد سمع منه جماعة من النـاس ، وكتبت أنا عنه قديما وأجاز لى جميع ما رواه عن جده » (٤٦) .

نستبعد مبدئيا قاسما الثانى ، فترجمته عند ابن الفرضى عامة وقصيرة ، ولا يهتم بذكر شيوخه ولا تلاميذه ، ولا كتب صنفها ، كما لا يهتم أيضا بتحديد سنة وفاته ونستبعد أيضا قاسما الثالث ، فترجمته قصيرة ، ولا يذكر من شيوخه غير جده ، أما تلاميذه ، فجماعة من الناس دون تحديد ، وعلى الرغم من أن ابن الفرضى سمع منه وأجازه ، فانه لا يشير الى كتب صنفها ، ناهيك عن كتاب ترجمه أو شارك فى ترجمته .

المرشح الوحيد ليكون مشاركا فى ترجمة كتاب أوروسيوس أو مراجعته هو قاسم الأول ولنا عليه عدة ملاحظات .

١ – لم يرد فى أى من كتب التراجم الاندلسية (٤٧) وغير الاندلسية ذكر لدور قام به فى ترجمة كتاب هروشيوش ، وكان قمينا بهذه الكتب أن تنوه به ، لمـا كان لقاسم من شهرة فائقة فى عصره وما تلاه من عصور (٤٨) .

---

(٤٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ٣٦٧ تر ١٠٧١

(٤٦) المصدر نفسه جـ ١ ص ٣٧٠ تر ١٠٧٩

(٤٧) مثل الحميدى : جذوة المقتبس القـاهرة ١٩٦٦ . ص ٣٣٠ – ٣٣١ تر ٧٦٩ ، الضبى : بغية الملتمس . القاهرة ١٩٦٦ . ص ٤٤٧ – ٤٤٨ تر ١٢٩٨ ، ابن فرحون : الديباج المذهب . القاهرة ١٩٧٢ جـ ٢ ص ١٤٦ ، المقرى : نفح الطيب . تحقيق احسان عباس . بيروت ١٩٦٨ جـ ٢ ص ٤٧ – ٤٩ تر ١٤ ، السيوطى : بغية الوعاة . القاهرة ١٩٦٤ جـ ٢ ص ١٣١

(٤٨) خصوصا وأن هذه الكتب تتحدث عن درايته الواسعة بعلم التاريخ . يقول ابن الفرضى « وانصرف قاسم بن أصبغ الى الاندلس بعلم كثير ، ومال الناس اليه فى تاريخ أحمد بن زهير وكتب ابن قتيبة ، وكانت الموردة عليه فى هذه الكتب دون صاحبيه محمد بن أيمن وابن أبى الأعلى » .

٢ – بل أن ابن حزم (٤٩) – وهو العالم الكبير الواسع الثقافة الملم بتراث اسبانيا القديم وتراث المسيحية ـ لا يشير الى ذلك ، عندما تعرض لفضائلهم ومآثرهم فى رسالته المشهورة .

٣ – لا يرد فى كتب التراجم الاندلسية حديث عن معرفة قاسم باللغة اللاتينية من قريب ولا من بعيد ، وكان جديرا بها هذا الحديث ، لأنها أوردت أخبارا عن معرفة غيره من علماء الاندلس بها (٥٠) .

٤ – والأهم من ذلك أن قاسما مات فى سنة ٣٤٠ هـ عن سن كبير (٩٢ عاما) ويعلق ابن الفرضى الذى عاش فى مرحلة قريبة منه « وكان متمتعا بذهنه لا ينكر عليه شيء الا النسيان خاصة، الى ذى الحجة سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة (٩٤٩ م) ومن هذا التاريخ تغير وحال ذهنه الى أن مات » .

معنى ذلك أن قاسم بن أصبغ ضعف نشاطه الى حد كبير قبيل ورود كتاب أوروسيوس ، الى الاندلس ، ثم توقف هذا النشاط تماما لدى وروده .

لم تحل المشكلة اذن . ونعاود قراءة نصى ابن خلدون ، ونحاول أن نعرض لآراء من سبقنا اليهما .

– ٤ –

يعد المستشرق الايطالى ليفى ديلا فيدا Georgio levi della vida أول من تناول هذه المشكلة فى عام ١٩٥١ (٥١) ، ثم عاد وتناولها مع قدر من التفصيل فى عام ١٩٥٤ (٥٢) ويلاحظ أنه :

---

(٤٩) رسالته فى تفضيل الاندلس ، وأورد نصها المقرى فى نفحه جـ ٣ وورد ذكر قاسم بها ص ١٦٩ ، ١٧٤

(٥٠) مثل القاضى سليمان بن أسود الذى ولى قضاء الاندلس مرتين فى عهد الأمير محمد ٢٣٨/٨٥٢ – ٢٧٣/٨٨٦ . الخشنى : قضاة قرطبة . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ ص ٨٠ كما كان الامير عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦/٨٢٢ – ٢٣٨/٨٥٢ يعرفها أيضا . الزبيدى : طبقات النحويين واللغويين . القاهرة ١٩٥٤ ص ٢٨٧

(٥١) La tradizione araba della storia di orosio. miscellanea G. Galbiati, III milano. 1951, pp. 185-203.

(٥٢) La tradizione araba della storia di orosio. Al-Andalus. vol XIX, Fasc 2, pp. 257-265.

وقد تعرض لهاتين الدراستين فؤاد سيد فى مقدمة تحقيقه لكتاب ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء القاهرة ١٩٥٥ ص ل – لب ، حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين فى الاندلس . مدريد ١٩٦٧ ص ٣٢ – ٣٩ ، عبد الرحمن بدوى فى مقدمة تحقيقه لكتاب أوروسيوس ص ١٧ – ٢٠

Van Koningsveld; p. Sj: Latin. Arabic glosary of the leiden university library leiden 1977, p. 56.

١ - اذا كان خبر ارسال كتاب ديسقوريدس الى الاندلس ممكنا ، فان خبر ارسال كتاب أوروسيوس بعيد ، لأنه من المستبعد وجود مخطوطات لاتينية فى الدولة البيزنطية فى القرن العاشر .

٢ - يصعب أن يقوم قاسم بن أصبغ بدور فى نقل كتاب أوروسيوس الى العربية بعد سنة ٣٣٧ هـ ، بسبب تغير ذهنه ، ولذا يرجح أن هذه الترجمة ، تمت فى فترة مبكرة قبل ورود الكتاب الى الاندلس - اذا كان قد ورد - ومن نسخة كانت موجودة هناك .

٣ - تحدد عمل قاضى النصارى فى نقل الكتاب من اللاتينية الى العربية ، وتحدد عمل قاسم بن أصبغ فى الصياغة العربية .

٤ - ويرجح أن قاضى النصارى هو حفص بن البر أو الوليد بن خيزران (حيزون) ويدعوه ابن خلدون (٥٣) بالوليد بن مغيث ، والأخير كان معاصرا للحكم المستنصر .

يلاحظ أن ليفى ديلافيدا فى سعيه للالتفاف حول نصى ابن خلدون ، ينحو نحواً توفيقيا ، لكننا لا نستطيع أن نتقبل رأيه كما هـ و، ففيما عدا النقطة الأولى الخاصة بورود نسخة كتاب أوروسيوس أو عدم ورودها ، فان ابن جلجل - وهو الكاتب المعاصر - الذى طالع النسخة العربية من الكتاب لا يشير الى ترجمة مبكرة له ، أما عن مشاركة عالم مسلم أندلسى فى هذه الترجمة ، فأمر لا نجد له مثيلا ، على الأقل خلال القرن الرابع الهجرى ، وبخصوص تحديد هوية قاضى النصارى ، فلا توجد نصوص قوية ، يستند اليها ليفى ديلا فيدا ... ولنا عود الى هاتين النقطتين .

وفى عام ١٩٥٥ نشر الأستاذ فؤاد سيد تحقيقا لكتاب ابن جلجل « طبقات الأطباء والحكماء » ، وقد قبل بمعظم ما جاء به ديلا فيدا ، لكنه يضيف أن الترجمة تمت فى سنة ٣٣٦ أو ٣٣٧ ، أى عقيب وصول الكتاب ، وقبل أن يتغير ذهن قاسم بن أصبغ مباشرة ، وقد سبق فى ذلك ترجمة كتاب ديسقوريدس التى تمت فى سنة ٣٤٠ هـ لأن اللاتينية كانت أيسر فى الترجمة من اليونانية لشيوعها عند أهل الأندلس (٥٤) .

على أن ما يذهب اليه فؤاد سيد لا يحل المشكلة ، لأنه حتى مع التسليم بأن الترجمة تمت عقيب وصول الكتاب مباشرة ، فان الضعف كان قد أصاب قاسم بن أصبغ الذى تجاوز فى ذلك الحين عتبة التسعين .

---

(٥٣) المصدر نفسه ص ١٤٥

(٥٤) ص لب من المقدمة .

وجد رأى ديلا فيدا التأييد نفسه من الاستاذ حسين مؤنس فى كتـابه الذى أصدره فى سنة ١٩٦٧ بعنوان « تـاريخ الجغرافيـة والجغرافيين فى الاندلس » ويضيف مؤنس معلومـة جديـدة ، وهى أن أحمـد بن محمد الـرازى المعروف بالتاريخى (ت ٣٤٤ هـ) وهو تلميذ لقاسم ابن أصبغ أخذ جغرافيته عن هروشيوش مع قدر من التطوير يتلاءم مع الظروف التى جدت بمقدم المسلمين (٥٥) .

نرى من ناحيتنـا أن الربط بين الرازى - عبر قـاسم بن أصبغ - وبين أوروسيوس ليس له ما يبرره ، ونرجح أن معلومات الرازى الجغرافية منقولة من مصادر أخرى غير أوروسيوس ، أو غير الترجمة الاندلسية له . ونفصل ذلك بعد.

أخيرا فـان هؤلاء - ليفى ديـلا فيدا ، فؤاد سيد ، حسين مؤنس - لم يعطونا رأيا محددا فى نص ابن خلدون القائل بأن مترجمى كتاب أروسيوس كانا من المسلمين .

فى عـام ١٩٨٢ صدرت الترجمـة العربية من كتـاب أوروسيوس بعنوان « تاريخ العالم » ويرفض المحقق الفاضل الاستاذ عبد الرحمن بدوى (٥٦) نص ابن خلدون لأن قاضى النصارى ، لابد وأن يكون نصرانيا ، ويشير الى واحد من كبار النصارى المعاصرين وهو أصبغ بن عبد الله بن نبيل الجاثليق ، وربما يكون ابن خلدون قدسها ، فكتب محرفاً ، بسبب شهرة قاسم بن أصبغ وسرعة وروده على الذاكرة وينتهى باننا لا نعرف حتى الآن من هو الذى ترجم كتاب أروسيوس الى العربية (٥٧) .

وثمة رأى جدير بالدراسة، أتى به باحث هولندى هو فان كوننجسفلد (٥٨) فى أطروحته لدرجة الدكتوراه من جامعة ليدن فى سنة ١٩٧٦ ، فيدعى أن الكتاب كله من ترجمة قاضى النصارى وحده ودليله .

١ - من الغريب أن يتحدث ابن خلدون عن مترجمين ، فيذكر مهنة أحدهما دون اسمه واسم الآخر دون مهنته .

٢ - ابن جلجل يلمح - من خلال رسالة ملك الروم الى الخليفة الناصر - بأن ترجمة الكتاب من نصيب الدوائر النصرانية التى لها دراية باللاتينية .

٣ - الأهم من ذلك كله أن النص الأول لابن خلدون ورد فى مخطوط العبر بليدن (٥٩) وفى مخطوطه الآخر بالمتحف البريطانى (٦٠) كالآتى « وما نقله أيضا

---

(٥٥) ص ٣٩ وما بعدها .

(٥٦) ص ١٠ - ١٥ من المقدمة .

(٥٧) يرى بدوى أيضا أنه اذا كان ثمة قاسم بن أصبغ شارك فى الترجمة ، فهو قاسم الثالث (ص ١٣ من المقدمة) وهو رأى لا نوافقه عليه ، راجع ما سبق وذكرناه بخصوصه .

(٥٨) Op. cit. pp. 57-59

هروشيوش مؤرخ الروم فى كتابه الذى ترجمه للحكم المستنصر من بنى أمية قاضى النصارى وترجمانهم بقرطبة قاسم بن أصبغ » . فلا توجد واو عطف سابقة لقاسم ابن أصبغ ، وذلك بخلاف طبعة بولاق، وبذا يصير لدينا مترجم واحد لا مترجمان.

فى تقديرنا أن رأى الباحث الهولندى يجعلنا على أول الطريق لاستكشاف شخصية المترجم أو المترجمين لكتاب أروسيوس ، رغما عن أنه يطرح هذا الرأى على نحو عام ، بحكم أن قضية هذا الكتاب قضية جانبية فى اطروحته .

بيد أن هذا الرأى لا يحسم المشكلة تماما ، وربما لم يكن الخطأ فى طبعة بولاق وانما فى مخطوطى ليدن والمتحف البريطانى ، ثم انه مع التسليم برأى الباحث ، فانه لا يحل مشكلة النص الآخر لابن خلدون ، كما انه ليس لدينا معلومات عن قاض نصرانى يدعى قاسم بن أصبغ .

ونعيد ترتيب الأوراق .

— ٥ —

نستبعد بداءة دور القاسم بن اصبغ فى ترجمة كتاب أوروسيوس لأنه لم يكن يعرف اللاتينية ، ونستبعد أيضا مراجعته الصياغة العربية فى سنة ٣٣٦ (أو ٣٣٧) لأنه وان لم يتغير ذهنه حتى ذلك الحين ، الا أنه كان شيخا كبيرا تجاوز التسعين من عمره وكان قد ضعف نشاطه .

وبذا يسقط احتمال أن يكون قاسم بن أصبغ مترجما لكتاب أوروسيوس أو مراجعا له .

٢ — ولا مجال للتعسف والربط بين الرازى (٦١) وبين كتاب أوروسيوس عبر قاسم بن اصبغ — والذى أخذ عليه الرازى — فالرازى ولد فى سنة ٢٧٤/ ٩٥٥ ، أى أنه بلغ أوج نشاطه قبل ورود كتاب أوروسيوس بسنوات طويلة ، أنشأ خلالها كتبه التاريخية ، وهو اذا كان قد أخذ عن قاسم بن أصبغ ، فان كثيرا من أعلام عصره أخذوا عنه ، ثم ان الرازى لا يشير فى كتابه ولا فى النقول المأخوذة عنه الى أروسيوس .

---

(٥٩) ورقمه Cod. or. 1350

(٦٠) ورقمه Add. 23. 271

(٦١) راجع فى ترجمته ابن الفرضى : المصدر نفسه ج ١ ص ٤٢ تر ١٣٧ وكذلك الحميدى جذوة المقتبس : ص ١٠٤ تر ١٧٥ . وقد ترجم تاريخ الرازى الى البرتغالية (ربما فى أوائل القرن الرابع عشر) والى الاسبانية فى سنة ١٣٤٤ على يدى خيل بريث واشتهر باسم La Crónica del Moro Rasis وضاع أصله العربى راجع :
Diccionario de la historia de Espana, Tomo 1, p. 813:

واذا كان مؤنس يستند الى بعض أوجه التشابه بين جغرافية الرازى وبين جغرافية أوروسيوس ، من حيث تقسيم الاندلس (أو اسبانيا) الى أندلسيين أو اسبانيتين ، فان تقسيم الرازى من منطلق جغرافى ، فى حين أن تقسيم أوروسيوس من منطلق سياسى ، وجغرافية الانـدلس لا تفوز من أوروسيوس (الترجمة الاندلسية) بـأكثر من خمسة عشرة سطرا (٦٢) ، ولا تفـوز من أوروسيـوس (الاصل اللاتينى) بأكثر من سبع عشرة سطرا (٦٣) ، لكنهـا فى المقرى (٦٤) - وهو ينقل عن الرازى - ثلاثة وثـلاثون سطرا . واذا كان الرازى - وهو مؤرخ - ينقـل عن أوروسيوس - وهو مؤرخ مثله - فقد كان أحرى به أن يركز على التـاريخ ، ونلاحظ فى النقول عن الرازى - فى المقرى مثلا (٦٥) - عدم وجود هذا التأثير ، فأخبار الاندلس فى عهدذ اكبتيان (يقصد أكتافيانوس) لا نجد لها مقابلا فى الترجمة الاندلسية لأوروسيوس .

واذا كان الرازى قد تأثر بأوروسيوس أو نقل عنه ، فمن الممكن أن يكون ذلك قد تم من خلال نصارى شبه الجزيرة المستعربين ، الذين كانوا على معرفة بكتاب أوروسيوس لشهرته ، وليس من خلال النقل من الترجمة العربية .

وعلى ذلك لا يكون الرازى - كما ذهب مؤنس - هو أول من استفاد من أوروسيوس وانمـا هو ابن جلجـل - على نحو مبتسر - ويبـدأ النقـل عن أوروسيوس بوضوح فى مرحلة متأخرة نسبيا ، أبرز ممثليها البكرى (ت ٤٨٧/ ١٠٩٤) .

وبذا يسقط أيضا احتمال أن يكون الكتاب قد ترجم فى وقت مبكر .

٣ - كما نستبعد دورا لواحد آخر من المسلمين الاندلسيين فى ترجمة كتـاب أوروسيوس وهو أمر نجد مشابها له فى المشرق ، اذ كان يضطلع بمهمة الترجمة عن اليونـانية قوم نصارى من أصول سريانية أو رومـانية على نحو أساسى . والدور الـذى نهض بـه عريب بن سعد (ت ٣٦٦ هـ) - وهو مسلم من أصـل نصرانى - فى التقويم القرطبى يتحدد فى كتابة النص العربى ، فى حين نهض ربيع ابن زيـد Rec emundo الأسقف النصرانى بكتـابة النص الـلاتينى ، أو أنه كتب نصا عربيـا ترجم بعد ذلك الى الـلاتينية ، ويتفوق هذا النص فى حجمه على النص العربى .

٤ - ولا يجوز أيضا أن يراجع عالم مسلم ثقافته تدور على نحو أساسى فى مجال العلوم الاسلامية نصا تاريخيا ذا طابع نصرانى ، من انشاء حبر نصرانى ،

---

(٦٢) ص ٦٧ - ٦٨

(٦٣) راجع نشرة تسانجمايستو الكتاب الاول الفقرة ٣ بنود ٦٩ - ٧٤

(٦٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٢٩ - ١٣١

(٦٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ٤٨١

أهداه الى حبر نصرانى آخر أكبر منه ، بهدف نفى مسئولية النصرانية عن زوال الامبراطورية الرومانية ، وخصت هذه الترجمة بنقول عديدة ، لم تكن موجودة فى الكتاب أصلا ، وبعضها عن يوسابيوس القيسرانى والقديس جيروم ، صاحب الترجمة المشهورة للكتاب المقدس Vulgata وغيرهما من أحبار الكنيسة (٦٦) .

بل أن الصلة التى أضيفت الى كتاب أوروسيوس ، والخاصة بملوك القوط ، يغلب أنها منقولة عن تواريخ السيدور (٦٧) ، الذى عرفه العرب بأشيذر (ت ٦٣٦ م) وايسدور هذا كان مطرانا لاشبيلية وسجل قديسا فيما بعد ، وللأسف ضاعت هذه النقول من جملة ما ضاع من النسخة الاندلسية .

٥ — اذن فالذى قام على ترجمة كتاب أوروسيوس ، لابد وأن يكون نصرانيا ، وهذا المترجم ليس بحاجة الى زميل له مسلم ، يعينه فى الترجمة ، فمن النصارى من كان على دراية واسعة باللغة العربية وبراعة فيها ، استلفتت نظر ألبرو Alvaro القرطبى قبل نحو مائة عام ، وجعلته ينحسر على انصراف شباب جيله عن لغته اللاتينية الأم الى لغة أخرى أجنبية عنهم (٦٨) .

٦ — اذا نحن راجعنا تاريخ الاندلس فى عصر الخلافة ، نلاحظ أن البعوث والسفارات الاندلسية الى الممالك النصرانية خارج الاندلس ، بل وخارج شبه الجزيرة ، كان يقوم بها قوم من نصارى الاندلس — قوامس ورجال دين وقضاة — حصراً ، وليس لدينا فى مصادرنا اشارة الى أن قام بها مسلمون .

٧ — نفترض أنه كان فى الاندلس نسخ من الأصل اللاتينى لكتاب أورسيوس لم يتنبه اليها أحد من المسلمين ، الا بعد وصول هدية ملك الروم ، فكانت حافزا قويا على الترجمة ولدى تولية الحكم المستنصر فى سنة ٣٥٠/٩٦١ أمر بعض النصارى بترجمة هذا الكتاب الى العربية .

الكتاب ترجم اذن بعد سنة ٣٥٠ هـ ، ويبقى بعد ذلك أن نحدد شخصية المترجم أو المترجمين .

---

(٦٦) من هذه النقول ما يرد بشأن خلق العالم ، وان الله تعالى خلقه فى ستة أيام ، وارتاح فى اليوم السابع (السبت) ص ٨٢ وهذه المعلومات تختلف عما يعتقده المسلمون وما يرد أيضا بشأن صلب المسيح عليه السلام ، فلم يكن لعالم مسلم أن يتركه كما هو دون تعليقة من عنده ، بل أن هذا الخبر يرتبط بأبيات شعرية ينسبها المترجم الى شاعر رومانى دعاه مركس ، هذه الأبيات بعضها مكسور ص ٤٢١ — ٤٢٢ وهو أمر غريب على قاسم ابن اصبغ أو غيره .

(٦٧) Isidorus Hispalensis صار مطرانا لاشبيلية فى سنة ٦٠١ وترأس مجمع طليطلة الدينى فى سنة ٦٣٣ وله عدة كتب أهمها الأصول Origines وهو أشبه بموسوعة علمية كبيرة ، كما أن له كتبا فى التاريخ حظيت بعناية المؤرخ مومسين وأهمها الحوليات Chronica راجع: Diccionario tomo. II. 173.

(٦٨) Simonet: op. cit. pp. 369-371.

– ٦ –

نرشح – وغيرنا – لترجمة كتاب لأوروسيوس واحدا (أو اثنين) من أربعة من قضاة النصارى ورجـال دينهم ، هم حفص بن البر ، الوليد بن خيزران (أو حيزون) ، أصبغ بن عبد الله بن نبيل ، عبيد الله بن قاسم .

أما أولهم وهو حفص بن البر ، فهو من عائلة غيطشة Witiza ملك القـوط الذى أعان ولده العرب ضد رذريق Rudericus مغتصب عرش أبيهم ، فأجازوهم ضياعهم الفسيحة فى أنحاء الاندلس ، وعدتها ثلاثة آلاف ضيعة ، وولد غيطشة هؤلاء هم أرطباس Ardabasto ، المند Olemundo وقله Aquila أو رمله Romulo (٦٩) .

يهمنا فى هذا المقام وقله الذى داعبه الأمل فى استعادة ملك القوط فثار ضد العرب بمدينة طركونـه Tarragona ، وحـاصره المسلمون عدة سنوات الى أن استسلم على يدى عنبسة بن سحيم الكـلبى والى الانـدلس ١٠٣/٧٢١ – ١٠٧ – ٧٢٥ ، وانتقل الى طليطلة ، حيث استعرب ولده وأضحى حفيده البعيد حفص بن البر قاضيا للنصارى (٧٠) .

كان لحفص اسهامه الواضح فى ثقـافة قومه من المستعربين ، فقد صنف كتبا فى العقائد ، استعان بها بعض النصارى فى محاجاتهم المسلمين ، ويتضح من اقتباسات الامـام القرطبى ، فى ردوده على هؤلاء أنه كان لحفص كتـابين ، هما المسائـل والحروف ، ويضيف القرطبى (٧١) قائـلا : « ان هذا القس الذى هو حفص ، هو من أكيسهم وأفصحهم ... اذ كان قد نشأ فى ذمة المسلمين وتعلم من علومهم ما فاق به النصارى » .

اشتهر حفص أيضا بـأنه نظم مزامير داود عـلى بحر الرجز ، والنسخـة الوحيدة من هذه الأرجوزة ، محفوظة فى مكتبة أمبروسيو بمدينة ميلانو (٧٢) . وفى المقـدمة الشعرية للأرجوزة ، يوضح حفص السبب فى نظمـه للمزامير ، بأن الترجمات السابقة النثرية أفسدت جمالها ، لذا جنح الى نظمها على بحر الرجز المشطور (٧٣) ، وهو بحر مناسب ، يشبه البحور الأعجمية (اللاتينية) وبخاصة بحر ينبق (٧٤) .

---

(٦٩) انظر ما ورد بشأن هؤلاء فى أخبار مجموعة ص ٧ – ٩ وفى ابن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس تحقيق ابراهيم الابيارى . القاهرة ، دار الكتب الاسلامية ، ١٩٨٢ ص ٢٩ – ٣٢

(٧٠) Simonet: op. cit. pp. 170-171

(٧١) الاعلام ص ٤٢٢

(٧٢) برقم IX Teología Cristiana No. 86

(٧٣) مستفعلن مستفعلن مستفعلن .

(٧٤) يقصد البحر السداسى أو اليامبى Iambus

نعود الى موضوعنا ونتساءل ، ما دام حفص قد برز فى علوم النصرانية ، وفى اللغة العربية ، وفى الوقت نفسه شغل منصب قاضى النصارى ، فهل هو القاضى الذى ترجم (أو شارك فى ترجمة) كتاب أوروسيوس .

نستبعد أن يكون حفص هو هذا القاضى ، فمن تحليل القيمة العددية للبيت رقم ١٢٨ من الأرجوزة ، يتضح أنه أنهى عمله فى سنة ٩٨٩ (٧٥) من تاريخ الصفر وهو ما يعادل سنة ٩٥١ م (= ٣٣٩ - ٣٤٠ هـ) ، واذا كان قريبه المسلم المؤرخ ابن القوطية (٧٦) قد توفى فى سنة ٩٧٧/٣٦٧ فانه يكون معاصرا له.

لكن ابن القوطية لدى ذكره حفصا لا يشير الى ترجمة قام بها لكتاب أوروسيوس وكان قمينا به هذه الاشارة ، لأنه مؤرخ وأوروسيوس أيضا مؤرخ .

أما وليد بن خيزران (أو حيزون) ويدعوه ابن خلدون بوليد بن مغيث ، فيوجد خبر عنه فى أحداث سنة ٩٦٢/٣٥١ ، لدى استقبال الحكم المستنصر لأردون ابن أذفونش (٧٧) المنازع لابن عمه شانجه بن رذمير ملك ليون (٧٨) .

يقول ابن حيان (٧٩) ان أردون أتى « وقد حفته جماعة من نصارى وجوه الذمة بالاندلس يؤنسونه ويبصرونه ، فيهم وليد بن خيزران (حيزون) قاضى النصارى بقرطبة ، وعبيد الله بن قاسم مطران طليطلة وغيرها » .

يستطرد ابن حيان (٨٠) بعد عدة سطور ، فيقول ان أردون بعد أن قبل - وصحبه - يد الخليفة « وصل بوصولهم وليد بن خيزران قاضى النصارى بقرطبة فكان الترجمان عن الملك أردون ذلك اليوم » .

نشك فى أن يكون ابن خيزران هو المترجم لكتاب أوروسيوس ، فهو كما يبدو من السياق كان قاضيا للنصارى فى هذه السنة (٣٥١ هـ) وربما ولى القضاء قبل ولاية المستنصر ، ولا نشاهد اسمه مرة أخرى فى الترجمة للبعوث ، ويترجح أن يكون الكتاب قد ترجم بعد سنوات من تولية الحكم وليس بعيد توليته ، وينفرد ابن خلدون ، فيدعو هذا القاضى بوليد بن مغيث ، وهو خطأ لم يكن ليقع فيه اذا كان هو مترجم كتاب أوروسيوس .

---

(٧٥) Dunlop, D. m: Hafs b. Albar; the last of the Goths. J. R. A. S. 1954, pp. 147-148.

(٧٦) وهو حفيد بعيد لسارة ابنة المند بن غيطشة

(٧٧) أردونيو الرابع Ordoño IV ٩٥٨ - ٩٦٠

(٧٨) سانتشو الأول Sancho I ٩٥٦ - ٩٦٦

(٧٩) المقرى : المصدر نفسه جـ ١ ص ٣٩٠

(٨٠) ص ٣٩١

أما أصبغ بن عبد الله بن نبيل وعبيد الله بن قاسم ، فتوجد اشارتان اليهما فى ابن حيان (٨١) ، ففى أحداث سنة ٣٦٠/٩٧١ وافت الحكم عدة سفارات من ملوك اسبـانيا النصرانية وأمرائها ، ومنهم حلويرة Elvira ابنـة رذمير ، حاضنة رذمير بن شنجه صاحب جليقيـة (٨٢) . « وتوصل مع العجم من كبـار نصارى قرطبة ، قاضيهم أصبغ بن نبيل ، وأسقفهم عيسى بن المنصور ، وقومسهم معاوية بن لب ، ومطران اشبيلية عبيد الله بن قاسم ، يترجمون عنهم ولهم ففهم الخليفة ما أدوه عن مرسليهم ، وأجمل الرد عليهم فانطلقوا لسبيلهم » .

هناك نص آخر (٨٣) أهم من هذا النص ، فقد عاود الحكم رسل حلويرة فى سنة ٣٦٣/٩٧٣ ، يقـول ابن حيـان « وتوصل اليـه بعدهم رسل حلويرة عمـة الطاغية أمير جليقية وكافلته ، فتكلموا عن مرسلتهم بكلام بدا فيه بعض الجفاء ، ترجمه نصا عنهم أصبغ بن عبد الله بن نبيل ، قاضى النصارى بقرطبة المتولى ذلك عن الأعاجم ، أنكره الخليفة لوقته ، فازور للمترجم ونهره ، وأمر بتأخير الرسل عنه ، ونالهم ببعض التوبيخ ، وألزم اصبغ المترجم ذنبه ، وأمر باقصائه وعزله عن قضاء النصارى واهـانته ، وتعريف الرسل بسوء مـا أداه عنهم . فقعد لهم صاحب الخيـل زيـاد بن أفلح فى بيته بدار الجنـد ، وعركهم وعرفهم أنـه لولا احتجازهم بذمة الرسالة ، لعولجوا بـالعقوبة ، وخص المترجم أصبغ المـلامة ، لاقدامه على ما أقدم عليه من سوء المخاطبة ، وخصه بأشد الوعيد ، وعرفه بما كان قد هم به أمير المؤمنين فيه ، من غليظ العقاب والتشديد ، لتركه تأديب هؤلاء الأعلاج ، وتثقيف ما يلقونه اليه من كلامهم ، اذ كان المقلد ذلك منهم ومن أمثالهم من رسل الطواغيت لولا مـا أعقبه من الصفح عنـه ، ونفـذ العهد الى أحمد بن عروس الموروى المتفقـه بالخروج الى جليقية ، رسولا الى العلجة حلويرة ، مـع رسلها المنقلبين عن قرطبة وضم اليه عبيد الله بن قاسم المطران المترجم ، فخرجا مع الرسل الصادرين عنها ، فى عقب صفر المؤرخ ، وكان محمد بن مطرف يومئذ بناحية الغرب ، فخوطب يؤمر بالدخول معهما .

نخرج من هذين النصين بالآتى :

١ – كان أصبغ بن عبد الله بن نبيل قاضيا للنصارى فى الفترة من سنة ٣٦٠

---

(٨١) المقتبس . قطعـة من عهد الحكم المستنصر . تحقيق عبـد الرحمن الحجى . بيروت دار الثقافة ١٩٦٥ ص ٦٤

(٨٢) راميرو الثـالث Ramiro III ٩٦٦ – ٩٨٤ وكـان صغير السن وتولت عمته الراهبة البيرا الوصاية عليه .

(٨٣) المصدر نفسه ص ١٤٦ – ١٤٧

الى سنة ٣٦٣ ، وربما يعود توليه القضاء الى تاريخ أقدم (٨٤) ، وزاول الترجمة، عندما كان يصدر له تكليف بذلك ، وان وردت الاشارة الى ذلك مرتين فقط .

٢ – وأثبت براعة فى الترجمة وأمانة ، جعلته ينقل عن لسان سفراء حلويرة مالا يجوز نقله ، لدرجة كادت تودى بحياته وأفقدته منصبه .

٣ – وعاصر اصبغ هذا نصرانى آخر هو عبيد الله بن قاسم الذى كان مطرانا لطليطلة فى سنة ٣٥١ هـ ، ثم نجده مطرانا لاشبيلية فى سنة ٣٦٠ ، كما كان مطرانا (دون تحديد لاسم مطرانيته) فى سنة ٣٦٣ ، وربما استمر مطرانا سنوات أخرى تالية .

٤ – وتوجد ثلاث اشارات الى دوره فى الترجمة للدولة ، آخرها أنه صاحب رسل حلويرة فى سنة ٣٦٣ فى رحلتهم الى بلادهم موفدا من قبل الخليفة الحكم .

٥ – ولا يبعد أنه كان على احاطة بتراث مواطنه الاشبيلى القديس ليسيدور ذى الشهرة الفائقة فى أنحاء اسبانيا وأوربا ، وترجمة بعض كتبه الى العربية (٨٥) والجزء الأخير من كتاب أوروسيوس فيه نقول عنه على الأرجح ، وان لم تكن وصلتنا (٨٦) .

٦ – الاثنان معاً – اصبغ بن نبيل وعبيد الله بن قاسم – يجيدان اللغتين العربية واللاتينية ، ويجيدان أيضا الترجمة من احداهما الى الأخرى ، ومقربان الى الخليفة وموضعا لثقته ، ويرتبط ذكر الواحد منهما بالآخر ، واذا كانا يتعاونان فى الترجمة فى المهام الرسمية ، فمن الممكن أن يتعاونا فى الترجمة في مهام أخرى .

نرجح أن الترجمة من عمل أحد اثنين أصبغ بن عبد الله بن نبيل أو عبيد الله ابن قاسم أو هما معا ، واذا كان نص ابن خلدون يشير الى شخص يدعى قاسم بن أصبغ فلا توجد فى مصادرنا – عربية ولاتينية – قاض نصرانى بهذا الاسم ، ونرجح أن الأمر اختلط عليه – وهو يكتب بعد فترة طويلة – فأتى باسم يجمع بين الاثنين ، ويتطابق فى الوقت نفسه مع اسم أندلسى مسلم جليل ، تواصلت شهرته الى زمانه ، وكان حاضرا فى ذهنه وهو يكتب هذا النص .

---

(٨٤) لم يصلنا من مقتبس ابن حيان – فيما يختص بالحكم المستنصر – سوى أخبار خمس سنوات ٣٦٠ – ٣٦٥ وبعض هذه السنوات غير كاملة ، وربما ورد فيما ضاع من أوراق هذا المؤرخ الكبير ما يفيدنا فى التعرف على قضاة النصارى وقساوستهم فى عهد الخليفة المذكور .

(٨٥) هناك دلائل على أن كتاب الأصول لايسيدور ترجم الى العربية حوالى منتصف القرن الرابع الهجرى van konigsveld; op. sit. p. 60

(٨٦) بطبيعة الحال فان المترجم النصرانى – خصوصا اذا ما كان اشبيليا – يصير أعرف بكتب ايسيدور من غيره من المسلمين .

ويحل ذلك مشكلة حرف الواو التى يذكرها الباحث الهولندى ، ففى حال حذفهـا يترجح المترجم فى أحدهما ، وفى حـال اثبـاتها – ويغلب أنها كذلك – يترجح أن الترجمة من عملهما معا ، وفى ذلك تفسير لنص ابن خلدون الآخر الذى يقرر أن الترجمة من عمل الاثنين .

أما عن كونهما مسلمين ، فان هذا النص تفصله عن النص الأول صفحات كثيرة ربمـا جعلت ابن خلدون ينسى ما ذكره أولا ، ثم انه الى جـانب ذلك غير دقيق فى تاريخه دقته فى مقدمته ، والاضافة الأساسية فى تاريخه هذا ما كتبه عن المغرب والبربر على نحو خاص . وهو ينسب الى أوروسيوس أخبـارا لا نجدها فى الترجمة الاندلسية ولا فى النص الأصلى .

– ٧ –

ننتهى فى هذا البحث الى الآتى :

شهدت الاندلس نهضة فكرية عظيمة فى القرن الرابع الهجرى – العـاشر الميلادى – بتوجيه من الخليفتين العظيمين عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر شارك فيها نصارى الاندلس المستعربون ونقلوا الى اللغة العربية التى أضحت على نحو أساسى لغتهم ما يهمهم من كتب دينية وما يهمهم ويهم المسلمين فى الوقت نفسه من كتب فى مجالات أخرى .

وكان كتاب باولوس أوروسيوس فى التاريخ ، أحد هذه الكتب التى ترجمت الى اللغـة العربية حوالى سنة ٣٦٠ هـ ، واحتفظت الترجمة العربية بطـابع دينى واضح يتناسب مع روح التسامح السائدة فى ذلك الوقت ، بل أن المترجم النصرانى أضاف الى النص الأصلى نقولا من كتـاب كنسيين قدامى ، ومن كتـاب كنسيين عاصروا حكم القوط .

ويترجح أن هذه الترجمة من عمـل القاضى أصبغ بن عبد الله بن نبيـل أو المطران عبيد الله بن قاسم أو هما معا .

ولا نستطيع أن ننتقل من الترجيح الى القطع ، الا بتوصلنا الى نسخة أخرى عربية من هذا الكتاب ؟

دكتور عبادة عبد الرحمن كحيلة

الانسان عند فلاسفة المغرب العربى

الدارس للكثير من المؤلفات التى تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى ، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التى يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين فى مجال الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب أيضا .

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة ، بل من أهمها ، القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث فى الانسان ، ولم يدركوا بوضوح البعد الانسانى وأهميته .

واعتقد من جانبى بأن هذا الحكم ، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين ان لم يكن كلهم ، يعد حكما خاطئا قلبا وقالبا وقد أدى اليه نوع من التسرع وعدم الادراك الدقيق لطبيعة الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب .

اننى لا أقول بهذا اليوم من جانبى ، دفاعا عن أجدادنا من فلاسفة العرب ، اذ توجد الكثير من المآخذ ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التى يمكن توجيهها الى المذاهب التى تركها لنا فلاسفة العرب ، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه اليه ، أن الانسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كماً مهملا ، لم يكن جانبا منسيا من النسق الفكرى والمذهبى عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب .

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق ، وفرق كبير ، بين أن ننفى اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الانسانى ، وبين أن نقول بأن دراستهم للبعد الانسانى انما كانت مرتبطة بالبعد الالهى ، أو هى على الأصح تعد مستغرقة من بعض زواياها فى البعد الالهى .

نوضح ذلك بالقول بأننا اذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة المغرب العربى، فاننا نجد أنهم لا يفصلون فصلا حاسما بين البعد الالهى والبعد الانسانى، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا الى القول بأنهم قد أهملوا البعد الانسانى .

لقد كان متوقعا من جانبهم بحكم العصر الذى عاشوا فيه ، أى العصر الوسيط ، وبحكم ثقافتهم التى استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين

الاسلامى تارة أخرى ، أقول كان متوقعـا منهم دراسة البعد الانسانى من خلال البعد الالهى . ان البعدين يبدوان عند أجدادنـا من فلاسفة العرب ، كـالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

وكـل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكـلات التى بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها ، انما يغلب عليها الطابع الالهى ، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغـالب عليها الطابع الانسانى . اننـا لا نستطيع أن نسوى بين البحث فى مشكلة كوجود الله تعـالى وكيفية صدور الموجودات عنه ، وبين البحث فى مشكلة كالخير والشر والقضاء والقدر وغيرهما من مشكلات . فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الالهى الميتافيزيقى ، أما مشكلات كالخير والشر والبحث فى الارادة الانسانية ، فانمـا يغلب عليها الطابع الانسانى ، وان كـانت – كما قلت – غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الالهى .

بل اننى أقول اليوم من جانبى بأننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الانسانى من حيث القلة والكثرة . فاذا بحث المفكر فى مشكلة كحرية الارادة أو القضاء والقدر واتجه اتجـاها جبريـا فمن الواضح أن هذا الاتجـاه من جانبه انمـا يعبر عن غلبة البعـد الالهى على البعد الانسانى . واذا اتجه الفيلسوف الى القول بحرية الارادة الانسانية ، فان هذا القول أو الاتجاه من جانبه انما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الانسانى على الكم الالهى ان صح هذا التعبير.

وما يقال عن مشكلات كالخير والشر والقضاء والقدر ، يقال عن اطار معين كاطار البحث فى الفلسفة الخلقية ، واطـار البحث فى المدنية الفاضلة . اننـا اذا وجدنا كلا من مسكويه والغزالى قد اهتما بالبحث فى الفلسفة الخلقية ، فلا بد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الالهى والكم الانسانى عند كـل منهما على السواء فى دراستهما لمجـال الفلسفة الخلقية ، اذ نلاحظ أن الكم الالهى عند مفكر كـالغزالى فى دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الالهى الدينى عند فيلسوف كمسكويه .

واذا وجدنا الفارابى مهتما بالبحث فى المدنية الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب ، ووجدنا ابن باجة هو الآخر مهتما بالبحث فى هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابه تدبير المتوحد على وجه الخصوص، الا أننـا يجب أن نضع فى اعتبـارنا أن الكم الانسانى عند ابن باجـة يعد أكثر وضوحا من الكـم الانسانى عند الفارابى فى مدينته الفـاضلة ، ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد انسانية من خلال حديث ابن باجة عن الاغتراب وعن المدينة الفاضلة ، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابى الفاضلة . وهكذا الى آخر الأمثلة التى نقصد من وراء ذكرها الى أن تكون دعوة من جانبنا للبـاحثين فى مجال الفلسفة العربية الى كيفية التعرف على حقيقة البعد الانسانى

عند فلاسفة العرب ، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الالهى ، وأيضا البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الانسانى وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الكم الالهى .

واذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذى نجده ضروريا للتعرف على حقيقة البحث فى الانسان عند فلاسفة العرب ، الى الكشف عن الانسان عند فلاسفة المغرب العربى وهو موضوع بحثنا ، قلنا اننا اذا كنا لا نجد فى المغرب العربى الاسلامى الا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبى الدقيق المحدد ، وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، فاننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا بالانسان من زاوية أو أخرى من زوايا البحث فى الانسان وما أكثرها .

وسوف ننحى التفصيلات جانبا ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للانسان ، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلا على أننا لا نعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماما بالبعد الانسانى .

فاذا بدأنا بابن باجة وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل والتى نجد فيها ما يتعلق بالانسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الاطلاق وهو كتاب تدبير المتوحد ، ورسالة الوداع ، ورسالة الاتصال ، وكتاب النفس .

لقد كان ابن باجة حريصا على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ، حريصا على بيان أهمية العقل ، بل يمكن اعتبار ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية فى بلاد الأندلس .

لقد اتجه ابن باجه الى البحث فى الجوانب العقلية الفكرية ايمانا من جانبه بأهمية تلك الجوانب فى المجال الانسانى ، بل اننا نجد لديه نوعا من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى ، كما نجده حريصا على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذى يقول به الغزالى .

معنى هذا كله أن ابن باجه ينظر الى الانسان من خلال اطار عام هو اطار العمل ، وليس اطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالى . واذا كان ابن باجه ينظر الى الانسان من خلال هذا المنظور ، منظور العقل فان هذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على البعد الانسانى فى فلسفته من جهة ، وعلى ثقة فى القدرة الانسانية من جهة أخرى . ان العقل عنده لا يعد عاجزا عن الوصول الى الحقيقة على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ، بل ان العقل الانسانى بامكانه أن يصل الى معرفة الآخرين . وما أحوجنا وخاصة فى هذا العصر الى الاستفادة من هذا الرأى الذى يقول به ابن باجه ، وما أحوجنا أيضا الى أن نثق بالقدرة الانسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الانجازات الفكرية .

ولا يخفى علينا أن ابن باجه فى تقديسه للعقل وأهميته ومكانته ، انما كان حريصا على بيـان الفرق بين الخاصة والعامة ، الفرق بين من يجعلون العقـل طريقا لهم ، وبين من يسلكون مسلكا حيوانيا الى حد كبير . وكم كانت أقواله فى تدبير المتوحد وغيره من كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الاغتـراب alienation ولنقف قليـلا عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنـا ادراك مدى اهتمامه فى فلسفته بالبعد الانسانى .

ان ابن باجه يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة فى كتابه العظيم « تدبير المتوحد » . ان التدبير يعنى ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ومن هنا فان لفظة التدبير لا تطلق أساسا على الفعل الواحد ، وانما تقـال على مجموعة أفعال ، وذلك كما نقول ان الله تعالى يعد مدبر العالم .

واذا كان ابن باجه يميز بين تدبير الله وتدبير الانسان المتوحد ، على أساس أن تدبير اللهيعد تعبيرا مطلقا شاملا ، أما تدبير الانسان فانه يعد تعبيرا محددا خاصا ، فان ذلك لا يعنى غياب الانسان فى الوجود الالهى كما يذهب الى ذلك كثير من الباحثين فى فلسفة ابن باجه ، بل ان قصد ابن باجه هو التركيز على الوجود الانسانى أساسا وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الانسانى متبـلوراً حول مـا يسميه بالمتوحد . ذلك المتوحد الذى يتأمل الوجود (الكلى) بحيث ينسى الموجود (الجزئى) .

والوجود الكلى ليس من الضرورى أن يكون القصد منه الوجود الالهى ، بل ان الوجود الكلى هنا انما يعنى أساسا ذلك الوجود الذى يمثل الأمور المعقولة الثابتة . والدليل على ذلك أن ابن باجه يحدد لنـا معنى المتوحد بأنها تـدل على **الانسان المفرد** الذى يحيا سواء فى نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضا . ان هذه اللفظة ، لفظة المتوحد تطلق على الفرد الواحد ، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين ، يعيش كـل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمط من الحياة التى يدبرها **الفكر** .

لابد أن ننبه ههنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجه تعنى أساسا اعلاء الوجود الانسانى الفردى . ان الفرد لا يفقـد ذاته فى خضم الآخرين نظرا لأن كل فرد – طبقا لتصور ابن باجه – فى هذه المدينة انما يحيا حياة الفكر ، يحيا حياة يدبرها الفكر ومن أجل الفكر .

ان الفردانية هنا عند ابن باجه تعد واضحة . وليس أدل على وضوحها ، من وجود فكرة الاغتراب عنده . انه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الانسان المتوحد يجب عليه عـدم مشاركة الانسان العادى فى أفعاله ، بـل على العكس من ذلك ، انه يجب عليه مشاركة أهـل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون فى الأمور المعقولة .

وحرص ابن باجه على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة ، أحسبه تمييزا بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة عند الخاصة أى الفلاسفة . ان الفضيلة العادية يكون الانسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الاطار لأنها اختفت فى خضم الكتل البشرية ان صح هذا التعبير وهذا التكتل البشرى يكون كل فرد من أفراده مقلدا ومتابعا وسائرا على نمط الآخرين . أما فى حالة الفضيلة الفلسفية فاننا نجد فيها عند الانسان الفرد ، العلو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية ، نجد فيها عند المتوحد اعلاء للذات ان هذا الفرد يشعر لما فيه من علو وتسامى بالغربة عند الاخرين ، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع . واذا كان فاعلا أفعاله على نمط أناس آخرين ، فان هذا لا يعنى من جانبه تقليدا لهم لأنهم من المتوحدين مثله ، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر . ان التقليد لا يوجد الا فى حالة العامة ، فى حالة الفضيلة العادية ، أما بالنسبة لحالة المتوحد فاننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محاذيا ومقلدا له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل ، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن اطار المشاركة هنا هو الأساس الذى اذا برهن الفرد المتوحد على صحته والتزم به ، فان الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضا من جانبه على صحته .

فاذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر ، فان هذا الآخر يعد متوحدا أيضا ومن هنا لا يكون مقلدا كما هو الحال بالنسبة للعامة . وكم دعانا ابن باجه الى أن الانسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الانسان العادى فى أفعاله ، يجب عليه الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة فان هذا أفضل له من الاتصال بالشبان . ان الشيوخ فى أفعالهم أقرب الى **المتوحدين** ، والشبان فى تصرفاتهم أقرب الى **العموم والاشتراك والتقليد** . كم بين لنا ابن باجه أن المدينة الفاضلة لا تحتاج الى طبيب ولا الى قاضى . ان اللجوء الى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملائم من الغذاء . أما فى حالة المتوحد فانه لا يأكل الا الملائم من الغذاء . واللجوء الى القاضى أيضا لا يلجأ اليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين الا المحبة والاخاء والمودة . انه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية . ان أفعاله خليقة بأن تصبح الهية ، انه يعد جديرا بلفظة الانسان .

بل أننا لا نجد أثرا للدين فى مدينة المتوحد ، أو مدينة المتوحدين . والواقع أن ابن باجه – كما سبق أن أشرنا – يتجه الى اقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الانسان معهم من المتوحدين أيضا ، من

الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . ان الدين اذا كنا نجد فيه دعوة الى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبـادات التى تجمع بين النـاس جميعا فى كل مكان ، الا اننا نجد عند ابن باجه نوعا من التفرد كما قلنا ، نوعا من البعد ، بل التزاما تاما بالابتعـاد عن الجماهير ، الجماهير التى تمثل الموجود ، ولا تمثل الوجود ، أى تمثل الزائل والعابر والحسى ، ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات .

ان المتوحد أو هؤلاء المتوحدين انما هم **كالنوابت** ، أى كالنبات الذى ينمو من تلقاء نفسه ، وهذا اذ دلنا على شىء فانما يدلنا على أن أفعالهم انما تختلف عن أفعال الآخرين . من العامة والجمهور . بل ان ابن باجه يبين لنا – من خلال ذكره لواجبات المتوحد – أن المتوحد يجب أن يتجه الى فعل أفعاله مختارا أى من تلقـاء نفسه ، وليس عن طريق ارغام الآخرين له بل انه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعـاله ، هو مدح النـاس له . ان المدح هنـا يعد تعبيرا عن مشاركة الجمهور ، تعبيرا عن الزائـل فى حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعـاله متصورة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية . انها يجب أن تمثل الغـاية وليس الوسيلة والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية ، والوسيلة تمثل الموجود بما فيه من تغير وفساد وزوال .

اننى اعتقد من جانبى اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك ، أن هذه النظرة من جانب ابن باجه ، انما تحمل فى طياتها تقديسا لكرامة الفرد ، تتضمن تركيزا على الحرية الفردية . انها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى ، الى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء ، نركز على الثابت والباقى بحيث ننحى جانبا الأغراض الشخصية الجزئية والتـافه من الأمور ، فهـل بعد هذا نجـد تقديسا وتكريما للفرد أكثر من ذلك ؟ كلا ثم كلا . ألم يقل لنا ابن باجه فى كتـابه « تدبير المتوحد» بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد اذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الانسانية ، جديرين « بالانسانية » بكل ما تحمله كلمة الانسانية من معنى .

نعم انها نظرة من فيلسوف عميق الفكر . نظرة من فيلسوف كان حريصا فى كتاباته عن الانسان المتوحد ، الانسان الذى يغترب عن العامة ، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية . انه يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذى يقدس الغايات الأخيرة ، أى الغايـات الروحانية الكلية . ان الشخص الحكيم أو الفيلسوف ليس مجرد زاهد عـابد ، ليس قديسا بحيث يبتعد تماما عن الغايات الأولى والغايات الثانية ، كلا ليس هذا بمقدوره لأن أولا وقبـل كل شىء فرد من أفراد البشر ، ولكن العبرة والأساس

انما يتمثل فى أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع الأول والنوع الثانى منهما ، بل ينظر اليهما على أنهما كالسلم أو الطريق الموصل الى الثابت واليقينى والعقلى .

اننى لا أتردد فى القول بأن ابن باجه قد وضع أساس الفلسفة العقلية فى المغرب العربى ، وكان ممهدا لطريق العقل ، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل . ثم عند عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى كله من مشرقه الى مغربه ، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد .

ان التدبير عند ابن باجه لا يعد نظرة خيالية من جانبه . انه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب . ان التدبير يقصد به أساسا ، سياسة الناس ، يقصد به فى المقام الأول وضع الأمور فى موضعها ، يهدف من ورائه الى تقديس كل ما هو انسانى ، وتكريم العقل وكل ما هو عقلانى . أليس هو القائل فى كتابه : تدبير المتوحد ، ان لفظة التدبير انما تقال على ترتيب أفعال تحقيق غاية مقصودة . وهذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أن التدبير يعد انسانيا فى المقام الأول ، اذ أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد ، كما أنه يرتب الافعال التى تؤدى الى تحقيق هذه الغاية . واذا قلنا بالترتيب ، فان هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به الا عن طريق الفكر ، طريق الانسان ، طريق العقل ، ذلك الطريق الذهبى .

ألم يكن ابن باجه حريصا فى رسالة «الاتصال» على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاما بالعقل ، وطبقة أخرى أقل التزاما بالعقل . اننى اعتقد أن تفرقة بين الجمهور والنظار والسعداء انما يتدرج من الأدنى (الجمهور) الى الأوسط (النظار) الى الأعلى ((السعداء) . أقول ان تفرقة بين هذه الطبقات الثلاثة انما كان أساسه تقديس العقل من جانبه ورفعه فوق كل كلمة ، رفعه الى أسمى مكانة . تقديس الفرد المتوحد ، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلا تماما عن المجتمع ، بل انه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله . ان مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد ، بل أفراد كثيرين .

واذا كان ابن باجه قد تأثر فى نظرته للانسان بكثير من المصادر الفلسفية التى سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون فى جمهوريته ، والفارابى فى مدينته الفاضلة ، الا اننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التى تكشف عن اتجاهه العقلانى ، تكشف عن تقديسه للانسان ، تبين لنا الفرق ، والفرق الدقيق بين الانسانى من جهة ، وغير الانسانى من جهة أخرى .

ان آراء ابن باجه التى تتعلق أساسا بالانسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل ، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالانسان . ولنحاول الآن الاشارة مجرد اشارة الى بعض النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا ادراك أهمية البعد الانسانى فى فلسفة الفيلسوفين ، والتدليل على أن البعد الانسانى لم يكن كماً مهملا فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى .

لقد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة حى بن يقظان . ويمكننا القول بأن ابن طفيل فى نظرته للانسان انما كان متأثرا بابن باجه ، سواء كان هذا التأثير من جـانبه بطريقة مباشرة أو غير مبـاشرة . ان المتوحد عند ابن باجه ، يتلاقى فى الـكثير من الزوايـا والأبعـاد مع شخصية « حى » فى الجزيرة المهجورة التـى نشأ عليها .

اننا اذا حللنا قصة حى بن يقظان ، هذا العمل الأدبى والفلسفى البـالغ حد الروعة والاتقان الفلسفى والفكرى ، فاننا نجد القصة تتعرض لدراسة الكثير من الجوانب والمجالات . اننـا نجد فى القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمجـالات الالهية الميتافيزيقية واذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود « حى » فى الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى أى ولادته من أب وأم ، أم نقـول بتولده من العنـاصر ، هذا القول الذى يقترب كثيرا من التفسير المادى ، فانه يعرض علينا أيضا الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى .

واذا سرنا مع ابن طفيـل فى قصته وجدنـاه يبين لنا آراءه حول الكثير من المشكلات الالهية الميتافيزيقية كالبحث فى حدوث العالم وقدمه ، ودراسته الأدلة على وجود الله وبيان صفاته ، ودراسة موضوع الخلود ، أى فلسفة الموت ، بالاضافة الى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين .

ويمكننا القول بأننا اذا كنا لا نعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالبعد الانسانىفى دراسة ابن طفيل لبعض المجالات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الالهية ، الا أن تركيزه على البعد الانسانى انما يتضح بصورة أكثر تحديدا ودقة فى عرضه لمـوضوع الخلود ، وتحليله لموضوع فلسفـة الدين ، أى العـلاقة بين الفلسفة والدين .

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل – كما سبق أن أشرنا – انما يتجه اتجاها عقلانيا ، بمعنى أنه فى نظرته للانسان كان متأثرا أساسا بالبعد العقلانى . وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجه كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية . انه فى دراسته للانسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى ، وانما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى . ولعـل هذا يؤكد لنـا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك فى نظرتها للانسان ، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه ، ابن باجه ، أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وان كان مات بعده ، ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب .

غير أننا اذا قارنا بين البعد الانسانى عند ابن باجه على النحو الذى سبق أن بيناه ، والبعد الانسانى عند ابن طفيـل ، فانه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد

الانسانى عند ابن طفيل انما نجد علاقة أكثر وضوحا بالبعد الالهى ، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين ، مما نجده عند ابن باجه . ولعل هذا يتضح كما قلنا من دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة . ان دراسة هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التى تركها لنا الفيلسوف المغربى ابن طفيل فى قصته « حى بن يقظان » انما تبين لنا أن المنظور الالهى لم يكن غائبا عن الأبعاد الانسانية وذلك على الرغم من الركائز الانسانية العديدة التى يجدها الدارس سواء فى أبعاد فلسفة الموت أو فى جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أبسال واتجاه حى ، أى الشخصيات التى يدور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة خاصة .

لقد كان ابن طفيل فى معرض دراسته للخلود حريصا على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الانسانية من جهة ، والجسم أو المادة من جهة أخرى ، حريصا على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم) . لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، ويربط بين ذلك وبين الخلود فى العالم الآخر ، نظرا لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر لابد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر فى هذه الحياة الدنيا . وهذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أن المنظور الالهى لم يكن غائبا تماما فى بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة .

ان ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود . حالة أولى تمثل النفس أو الانسان الذى أدرك واجب الوجود ثم فقد ادراكه بالمعصية ، ومصير الانسان فى تلك الحالة انما يتمثل فى الآلام التى لا نهاية لها وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل أم بقى فى الآلام بقاء لا نهائيا .

وحالة ثانية تمثل الانسان الذى أدرك وجود الله وأقبل تماما عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد ، ومصير النفس بعد الموت انما يتمثل فى لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لها .

وحالة ثالثة تمثل الانسان الذى لم يدرك وجود الله . ومصير النفس فى هذه الحالة انما يكون كمصير الحيوانات .

نخرج من هذا كله الى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل انما تؤدى الى أهمية المعرفة بالنسبة للانسان من جهة ، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى . والدليل على ذلك ، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت ، انما تعد أفضل من الحالة الأولى ، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها عن طريق المعصية ، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة ، لأنها حالة تسوى بين الانسان والحيوان . ان

الانسان الذى لا يعرف ، الانسان الذى لا يدرك ادراكا دقيقا ، انما يعد أقرب الى الحيوان منه الى الانسان كما ينبغى أن يكون الانسان .

واذا كان ابن طفيـل . قد اهتم ببيـان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للانسان وذلك فى معرض دراسة لفلسفة الموت ، فـاننا نجد هذه الأبعـاد عنده واضحة تمـام الوضوح فى دراسته لمـراتب أعمـال الانسان للـوصول الى المشاهدة . لقد كـان حريصا على أن يبين لنـا أن المرتبة الأولى التى يتشبه فيهـا الانسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التى يتشبه فيها الانسان بالأجرام السماوية ، أى يبتعد عن النقص ويكون نقيا وشفافا مثلها ، كما أن هذه المرتبة الثـانية تعد أدنى من المرتبة الثـالثة التى تمثـل التشبه بالموجود الواجب الوجود . ان الانسان اذا كان محتاجا للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثـانى لحفظ نفسه ، فانه أشد احتيـاجا للنوع الثـالث الذى يقوم على التـأمل وعمق النظرة .

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجه أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغـايات الروحانية الكلية .

اننى أحسب أن هذه الأنواع الثـلاثة التى يذكرها ابن باجه فى كتـابه تدبير المتوحد انما كان لها أثرهـا فى بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيـل حول تلك المراتب الثلاثة . واذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية انما تعد طريقا للحالة الثالثة عند ابن باجه ، بمعنى أن الهدف الرئيسى انما هو يتمثل فى الحالة أو المرتبة الثالثة ، فاننا نجد هذه الفكرة أيضا عند ابن طفيل . وهذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أن المنظور العقلانى انما نجده أيضا عند ابن طفيـل فى نظرته للانسان تمـاما كما وجدناه عند ابن باجه فى تصوره للانسان المتوحد .

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للانسان هو ما سبق أن أشرنا اليه وهو أننا نجد نوعا من **الغياب الالهى** فى تصور ابن باجه ، فى حين نجد نوعا ما من أنواع **الحضور الالهى** فى محاولة ابن طفيل .

ولعل ابن طفيـل فى دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة انما كان حريصا على بيـان دور العقـل ودور التفكير العقـلانى ورفعه الى أعلى درجة . ان أبسال اذا كان قد ترك صاحبه سلامان ، واتجه الى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماما من الآدميين انما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويـل العقلى (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده فى جزيرته المهجورة الى ما يخبرنـا به الدين والشرع ، فان هذا يعد دلالة على تقديس العقل ، العقـل القادر على النفاذ الى جوهر المشكـلات الميتافيزيقية دون خارق من السماء ، بل ان هذا التصور من جـانب ابن طفيـل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعـالم فكر

شخصية « حى » انما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعى الدين الذى يقوم على العقل أساسا دون حاجة الى وسائط . نقول يلتقى من بعض الزوايا وليس من كل الزوايا نظرا لأننا لا نعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حى ، والتصور الذى نجده عند القائلين بالدين الطبيعى .

واذا انتقلنا من ابن طفيل الى ابن رشد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتماما بدراسة البعد الانسانى وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفى ، وان كنا نلاحظ أن استقلالية الانسان وخاصة عن البعد الالهى ربما تكون عند ابن باجه أكثر وضوحا وتميزا .

ولكن ميزة ابن رشد تتمثل فى طرقه لكثير من المشكلات التى وان كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الالهى ، الا أنها تبحث فى أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الانسانى وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الانسانى . ان الصلة بين البعدين ، البعد الانسانى والبعد الالهى تبدو - كما أشرت فى أول الدراسة - كالأوانى المستطرقه فى انفصالها واتصالها فى وقت واحد .

وكل ما نلاحظه فى مجال الفلسفة الرشدية أننا اذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولا مباشرا فى المجال الالهى الميتافيزيقى كاقامة مجموعة من الأدلة على قدم العالم ، أى قدم المادة الأولى التى تعد عنده أزلية وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه فى الصفات الالهية ، فان تلك المشكلات انما تمس مسا خفيفا البعد الانسانى ، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا أن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية ، أى وجود شيئية معينة متميزة ، أوجد الله منها الموجودات ، انما يعد تأكيدا من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية ، ومنها ركائز انسانية ، بل اعتقد أن البعد الانسانى سيكون مختفيا تماما فى دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب الى القول بايجاد الله تعالى للعالم عن العدم ، أى القول بحدوث العالم .

واذا كانت تلك المشكلة ، تمس مسا خفيفا كما قلت البعد الانسانى ، فاننا نجد ذلك أيضا فى دراسة لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى . صحيح أن هذه الدراسة تدخل كما قلت دخولا مباشرا فى أكثر أبعادها فى المجال الالهى ، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال الى البحث فى السببية واثباته الأثر الانسانى ان صح هذا التعبير ، والبحث فى الغائية والربط بينها وبين السببية ، كل هذه نقط لا يصح أن نتغافلها ، ولا أن نصرف النظر عن دلالالتها الانسانية . ان الدارس لنقط الارتكاز هذه فى دراسته لكثير من المشكلات التى تدخل دخولا مباشرا فى البعد الالهى ، يدرك تمام الادراك وجود بصمات انسانية ، بل محاور انسانية فى بعض زوايا هذا البعد الالهى .

ان البعد الانسانى ، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر وضوحـا فى دراسة ابن رشد لموضوع المعرفـة ، وتركيزه على دور العقـل الانسانى الذى يعتمد فى البـداية على الحواس وان كان يتخطـاها حتى يصعد الى الكلى والعقلى والمجرد . وهذا ما أدى به الى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلا . يظهر البعد الانسانى فى النقد العنيف الذى وجهه ابن رشد للأشاعرة ، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الانسانى يكـاد يتلاشى فى فكرهم ، بحيث يكـاد يختفى تماما فى الاطار الالهى ، أو الوجود الالهى .

واذا كان ابن رشد قد بحث فى مشكلة الخير والشر ، فاننـا نجده فى بحثـه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بامكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر . انه لم يرجع التمييز الى الشرع على النحو الذى نجده عند الأشاعرة ، بل أرجعه الى العقل تقديسا من جانبه للعقل الانسانى ودوره فى صيـاغة الكثير من الأبعـاد الوجودية الانسانية . كما أن ابن رشد اذا كان قد حاول من جانبه البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، الا أنه كـان أكثر فلاسفة العرب فى دراسته لتلك المشكلـة ، اهتماما بالبعد الانسانى . ويكفى أن نذكر أنه يعلى العقل دواما . واذا قلنا العقل فاننا نقصد العقـل الانسانى أساسا . وهـل يستطيع البـاحث أن يقول بغير ذلك وخاصة اذا وضع فى اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والاقناع ، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين . ان تركيز ابن رشد على الطريق البرهانى العقلى نجد فيه تأثرا من جانبه بابن باجه واعلاء ابن باجه للعقل ودوره فى صياغة وجودنا الانسانى .

بل اننا فى الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها الا ويبين لنا أثناء دراسته لها وبعد صياغة لأبعادها وزواياها ، أن كلمة العقـل فوق كل كلمة ، أن الانسان ليس عاجزا عن التصدى لها وتقديم الآراء حولها .

ان الدارس للمشكلات التى تدخل فى النسق الفلسفى الرشدى يجد تقديسا من جانبه للانسان واثبـاتا لدوره . صحيح أننا قد نجد لديه نوعا من الخلط بين البعد الانسانى والبعد الالهى ، ولكنه خلط قلمـا يوجد ، وخاصة اذا وضعنـا فى اعتبـارنا أنه كان حريصا على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعـل الانسانى ، وما يستطيع الانسان أن يقوم به سواء فى المشكلات التى تتعلق تعلقا مباشرا بالأبعاد الالهية ، أو فى تلك المشكلات التى نجد أنها تمثل التواجد الانسانى ، تمثل الاعتماد اعتمادا رئيسيا على العقل ، العقـل الذى هو فى أساسه عقـل انسان ، عقل ليس عاجزا أو مشلولا ، ولكنه العقل الذى له استقلاليته ، العقل الانسانى الذى يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذى نعيشه ونحياه .

غير مجد فى يقينى واعتقـادى ، النظر الى فلاسفـة المغرب العربى على أنهم أهملوا فى فلسفاتهم البعد الانسانى . ان هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا

نظرة خاطئة فى أساسها وجوهرها ، نظرة يجانبها الصواب قلبا وقالبا . انك اذا حللت أفعال المتوحد عند ابن باجة نستشعر بأن البعد الانسانى فى حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله . انك اذا وضعت فى اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة حى فوق مرتبة أبسال وسلامان ، فان هذا يعنى فى أساسه وجوهره ، رفعا للعقل الانسانى وبيانا لمكانته الكبرى واثباتا بأن العقل ، هذا الجوهر الخالد لا يحتاج الى وصاية . انك اذا تأملت وحللت وبحثت فى النسق المذهبى الفلسفى الرشدى فانك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصا حرصا تاما على اثبات دور الانسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد من جانبه على أن الانسان ذلك الفرد المعقول يعد قادرا اذا اعتمد على عقله على انجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الالهى ، أو ما تعلق منها بالمجال الانسانى .

وما أحوجنا اليوم الى النظر الى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ، ما أحوجنا الى بيان دقة الانسان فى البناء الفلسفى والآراء الفلسفية التى قدمها لنا فلاسفة المشرق العربى وفلاسفة المغرب العربى . ان محور الوجود هو الانسان ، واذا أهملنا الانسان فقد تساوى لدينا الوجود والعدم . اذا أهملنا الانسان فمعنى هذا اننا قلنا للحياة وداعا . ان الانسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه ، فلابد اذن على ابراز دور هذا الوجود ، الوجود الانسانى . وان من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء فى المشرق أو فى المغرب العربى ، فانه سيجد الكثير من العناصر الانسانية البناءة والخلاقه ، سيعتقد تماما أن الانسان كان له تواجده فى فلسفاتهم ولم يكن عنصرا غائبا ولا كما مهملا . اننا اذا كنا من جانبنا نختلف معهم فى قليل أو فى كثير من الآراء التى قالوا بها فى مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها ، الا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الانسان كان ركيزة بحوثهم الفلسفية ، الانسان كان فى دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية ؟

بعض مصادر الدراسة :

- ابن باجه : تدبير المتوحد
- ابن باجه : رسالة الاتصال
- ابن باجه : رسالة الوداع
- ابن باجه : كتاب النفس
- ابن طفيل : حى بن يقظان
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة
- ابن رشد : تهافت التهافت
- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو
- عاطف العراقى : الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن رشد
- عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد
- عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد
- عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية
- ر. زينب الخضيرى : اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى
- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة
- ابن سينا : كتاب الشفاء
- ابن سينا : كتاب الاشارات والتنبيهات

— Aristotle: The logic - English translation.
— Aristotle: Metaphysics - English translation.
— Gilson (E): History of Christian Philosophy in the middle ages.
— Platon: Republic. English translation.
— Wulf: History of medieval philosophy.
— Russell (B): History of western philosophy.
— Renan (E): Averroes et l'averroisme.
— Burnet (J): Greek philosophy - Thales to plato.
— Collingwood (R. G.): An essay on metaphysics.
— Radhakrishran: History of philosophy Eastern and western.
— Danthier (L): Ibn Rochd (Averroès).

د. عاطف العراقى

أبو الوليد بن رشد وقضية الايمان

ان الفيلسوف ابن رشد واحد من ألمع فلاسفة المسلمين بل لقد اتسعت رقعة شهرته لتمتد من الرحاب الاسلامى الى النطاق العالمى ، لانه الشارح الأول لفلسفة أرسطو أو المعقب الأول كما يحلو لمؤرخى فلسفة أرسطو ودارسيها أن يلقبوه .

وان نمط نشأة ابن رشد وتربيته لا تؤديان به الى المروق والالحاد فضلا عن آثاره التى تضعه فى مكانة سامية من خدمة العقيدة ، فقد نشأ فى بيت علم وفضل ، تعاقبت أجياله على العكوف على الشريعة دراسة والعقيدة تحليـلا والفقه تأليفـا والفتيا ممارسة والقضاء منـاصبا ، فلم يقف الأمر فى هذا السبيل اذن عند جده الذى يحمل الحفيد اسمه وكنيته ، ولا عند أبيه وحسب ، بـل تعدى ذلك الى ولده عبد الله . لقد تولوا جميعا مناصب القضاء ، بل منصب قاضى الجماعة الذى كان يقابـل قاضى القضاة فى مشرق الدولة الاسلامية ، ويمـاثل منصب وزير العدل فى زماننا هذا الذى نحياه .

انه على الرغم من ذلك كله فقد ذاعت تهمـة الزندقة والمروق والالحـاد عن الفيلسوف العظيم والمفكر المسلم الكبير ، وأن أخطر مـا يؤرق الحقيقة ويؤذى مصداقية التـاريخ أن يتبنى هذا الخطأ أو بالأحرى يرويه الصفوة المختارة من المثقفين وممن يتولون مقام الصدارة فى بعض الجامعـات ، فلقد سمعت أذنى منذ أعوام غير قليلة أحد الزملاء من الأساتـذة يتحدث عن حرية الفكر فى الحقبـة الاسلامية بالأندلس ويذكر عدة شواهد لما يقول ، وكان من الشواهد التى ذكرهـا أن الفيلسوف ابن رشد كان ينكر البعث والحيـاة الاخرى ولم يتعرض للانتقـام الذى يمكن أن يتعرض له مردد مثل هذا القول فى بلد أوربى آنذاك أو فى المشرق الاسلامى .

فزعت من قول الزميـل — لأنى أعرف مكـانة ابن رشد فى ساحة العقيدة الاسلامية — وسألته عن مصدره فى ذلك الاتهام الذى دمغ به المفكر الفقيه المسلم الكبير فكانت اجابته أنه استقى معلوماته هذه مما قرأه للمستشرقين عن ابن رشد لقد صدق الزميل فيما ذكره عن مصادره ، ولكن المصادر نفسها غير صادقة ، بل هى جاهلة اذا أحسنا الظن بها ، ومتحاملة حينا وكاذبة حينـا آخر اذا ما ذكرنا

الحقيقة خالصة دون مجاملة فى التعبير أو تخفيف فى اللفظ . على أن الامر الذى يدعو الى الاشفاق أنه لا ينبغى لعالم يرتاد منصة الاستاذية فى جامعة من الجامعات أن يطلق حكما أو ينقل خبرا عن علم من أعلام المسلمين استفاضت شهرته على مسيرة التاريخ دون تمحيصه أو التأكد من صدقه ، خاصة وأن آثار المفكر الكبير ماثلة بين أيدينا تنطق بحسن اسلامه وتشير الى عمق ايمانه .

وقبل أن نعرض لآراء المستشرقين فى ابن رشد ونصحح أخطاءهم فى الحكم عليه ، ينبغى أن نقرر أن المفكر الكبير ، لم يقف الاذى الذى حل بسمعته عند المستشرقين وحدهم من قدامى ومحدثين ، وانما تعرض لكثير من الضرر على يد بعض معاصريه من حكام ومن فقهاء ، والأحرى أن نقول : من حاكم واحد ولبعض الوقت ، ومن مجموعة الفقهاء بدافع الغيرة والحسد ، وليس بدافع الحقيقة العلمية والغيرة على العقيدة الاسلامية ، وهنا يجمل بنا أن نعرض لكل من الموقفين على حده : موقف أعلام زمانه المسلمين ، وموقف الأوربين قديما والمستشرقين حديثا .

ابن رشد ومحنته فى عصره :

كانت محنة ابن رشد المتمثلة فى اتهامه بالالحاد ذات أسباب عديدة وان كانت نابعة من جوهر واحد يتمثل فى الحقد والحسد وضعف النفس البشرية فأما الحقد والحسد فمصدره الفقهاء الذين كانوا يكرهون ابن رشد لمكانته من أمير المؤمنين المنصور أبى يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن . يقول ابن أبى أصيبعة : لما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفونس سنة ٥٩١ هـ. استدعى أبا الوليد ابن رشد فلما حضر عنده احترمه احتراما كثيرا وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنائى زوج ابنة المنصور . وحين خرج ابن رشد من مجلس المنصور هنأه أصحابه وتلامذته بمنزلته عند الأمير واقباله عليه ، فقال أبو الوليد : والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فان أمير المؤمنين قد قربنى الى أكثر ما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائى اليه(١).

كان ابن رشد يدرك أن كل خطوة تقربه الى الأمير تشكل سببا يؤجج نار العداوة فى صدور حساده فيكيدون له ويختلقون حوله الأكاذيب، وهذا هو ما حدث بالفعل . ففى الوقت الذى كان يجلس فيه مقربا من أمير المؤمنين كان أعداؤه يذيعون أن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

ويبدو أن ابن رشد قد خانه التوفيق فى التعامل مع المنصور وفى طريقة تخاطبه معه ، فالأمراء مهما تبسطوا فى الحديث مع الناس يظلون متمسكين بأسباب

---

(١) ابن رشد للعقاد ص ١٨

الكبرياء ومظاهر الاستعلاء فلا يسمحون للآخرين أن يتبسطوا فى الحديث أو يرفعوا التكليف ، ولكن ابن رشد لم يرع ذلك فقد كان يكلم أبا يوسف المنصور بغير كلفه ويقول له : تسمع يأخى . وربما تسامح المنصور مع ابن رشد فقبل منه هذا النهج من الحديث لولا أن هذا الأخير كان وثيق الصلة بأخى المنصور الذى كان ينافسه وكان اذ ذاك واليا على قرطبة .

وهناك سبب آخر أسهم فى غضب المنصور على ابن رشد ، فقد ألف ابن رشد كتابا عن الحيوا ن ، ولمـا جاء ذكر الزرافة قال : لقد رأيتها عند ملك البربر يقصد بذلك المنصور ، مما اعتبره الامير طعنا فيه وتحقيرا لشأنه . ولقد حاول ابن رشد أن يخرج من هذا المأزق فقال ان لفظ ملك البربر تصحيف من النساخ وانما اللفظ الصحيح هو ملك البرين يعنى المغرب والانـدلس ، ولكن هذا التبرير لـم يطفىء نقمة المنصور .

كان الأمير اذن فى حالة من الغضب تجاه ابن رشد ومن ثم قبل كيد خصومه لديه فنكبه ، فمن هذه المكايد – طبقا لمـا يرويه المراكشى فى المعجب – أن بعض خصومه راجعوا التلاخيص التى كان يكتبها ، فوجدوا بها بخطه حاكيـا عن أحد الفلاسفة القدماء جملة (فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة) فقدموها الى أبى يوسف فأمر باحضاره – وكان فى قرطبة – وسأله عما اذا كان ذلك خطه ، فأدرك ابن رشد حقيقة المكيدة وأنكر أن ذلك خطه ، فقـال الأمير لعن الله كـاتب هذا الخط وطلب من الحاضرين أن يلعنوه .

وكان خصوم ابن رشد كثيرا ما يلفقون له اتهـامات فى صلب عقيدته ، فقد نسبوا اليه أنه أنكر وجود قوم عاد وذلك فى مجال الحديث عن الريح التى أهلكتهم زاعمين أنه قال : اذا كنـا لا نؤمن بقوم عـاد فكيف نؤمن بسبب هلاكهم وكان هؤلاء الخصوم من المكر بحيث يختلقون لاتهاماتهم سندا فيذكرون أن هذا القول رواية عن أبى الحسن الرعينى عن شيخه أبى محمد الكبير . ان العقاد يورد هذا الخبر فى مجـال الاستشهاد على عنف سلوك حساد ابن رشد وشدة خصومـه فى النيل منه (٢) .

ويشتد كيـد حساد ابن رشد له فيدسون عليه بعض تلاميذه لكى يملى عليهم شروح بعض كتب الفلسفة ، فشرحها لهم ثم نقلوها عنه وكأنها من رأيه وأشهدوا عليه عددا غير قليل من الناس ورفعوها الى الأمير وطالبوا بانزال العقاب به لأنه سيىء العقيدة ، فـاستجاب الامير لهم ونفـاه فى بلدة غير بعيدة عن قرطبة اسمها أليشانة وكان أغلب سكانها من اليهود .

---

(٢) ابن رشد للعقـاد ص ١٨

وهناك سبب آخر أثار كثيرا من العلماء على ابن رشد هو هجومه على مذهب الأشعرية ، والمعروف أن الأشاعرة هم أول من سموا بأهل السنة ، فكان هجوم ابن رشد عليهم وشدة نقده لهم بمثابه عدوان على جمهرة المسلمين .

فاذا ما عدنا الى المنصور وما أوقعه من أذى على ابن رشد ربما وجدنا سببا جديدا أسهم فى ذلك ، وهو أن شكوى الفقهاء ضد ابن رشد لديه كانت ابان حربه مع الفرنجه ، وهى حرب دينية ، والناس ابان الحروب الدينية تكون حساسيتهم شديدة حيال قضايا الايمان ، وكانت الاتهامات الموجهة الى ابن رشد تصاغ صياغة ماكرة بحيث تجعل منه واحدا من أعداء العقيدة وخصما من خصوم الايمان ، وفى يقيننا أن المنصور لم يكن كامل الاقتناع بتلك التهم ، وانما كان يستجيب لعواطف الناس بسبب الحرب وحدها ، ولذلك فلم يلبث أن عفا عن ابن رشد وأكرمه ، كما عفا عن غيره من العلماء الذين نكبهم لنفس السبب وأكرمهم ، وكان ذلك بسبب شفاعة جماعة من أهل اشبيلية شهدوا بأن ابن رشد على غير ما نسب اليه ، وكان ممن شملهم عفو المنصور ، أبو جعفر الذهبى الذى أعيد لتولى مناصبه فى الدولة وكان المنصور يقول عنه : ان أبا جعفر الذهبى كالذهب الابريز الذى لم يزدد فى السبك الا جودة (٣) .

ومجمل القول أن الحسد وحده كان وراء اتهام الفيلسوف الجليل بما نسب كذبا اليه ، وكان الفقهاء فى العهد السابق على الموحدين أصحاب سطوة وجاه فجاء المشتغلون بالحكمة وأستأثروا بالحظوة والنفوذ لدى سلاطين الموحدين مما أغضب الفقهاء وجعلهم يسعون للايقاع بمنافسيهم الجدد وعلى رأسهم ابن رشد .

ابن رشد وموقف أوربا منه :

كان أثر ابن رشد ومنهجه فى الدارسين الأوربيين ذا أغوار عميقة وأبعاد ملموسة ، يستوى فى ذلك اليهود والنصارى .

فأما اليهود فقد أخذوا شروح ابن رشد وآراءه وترجموها الى العبرية ولخصوها وجعلوها – الترجمات والملخصات – العماد الاكبر الذى بنى عليه – تبعا لتعبير جونثالث بالنثيا – العلم العبرى ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى . والواقع أن هذا الرأى لا يعدو كبد الحقيقة ، لأن موسى بن ميمون الزعيم الفكرى والدينى لليهود ، قد طبق منهج ابن رشد حين أراد التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية وذلك فى كتابه « دلالة الحائرين » .

---

(٣) ابن أبى أصيبعة فى ترجمته لابن رشد .

ولقد اتبعت المدرسة الميمونيـة هذا النهج ابتـداء من القرن الثـالث عشر الميلادى وما تلاه من قرون ، ويمكن أن نذكر فى هذا السياق أفراد أسرة بنى طبون ، ويهود المدرسة البروفنسية فى لونيل lunel وكالونيمو بن ماير وصمويل بن مسلم وليفى بن جرسون وغيرهم (٤) .

يأتى بعد ذلك تأثير ابن رشد فى مفكرى النصارى الأوربين ، وهنا ينبغى أن نقرر أن هؤلاء قد انقسموا الى مدرستين مختلفتين متضادتين ، احداهمـا مدرسة توما الاكوينى ، والثانية هى مدرسة المتحررين من قيود الكنيسة والذين أطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين أو المـدرسة الرشدية وسوف نعرف بعـد قليـل أن هـؤلاء وأولئك بعيدون عن ابن رشد بعد الأرض عن السماء .

فأما المدرسة التى يرأسها توما الاكوينى وهو رجـل دين مشهور فقد عمدت الى تكفير ابن رشد ، ولم تكتف بذلك بل اتهمته بأنه كبير الملحدين ، ولكن الذى يدعو الى العجب أنه مع هذا العـداء الشديد الذى يحمله تومـا الاكوينى لابن رشد فانه يتبنى آراءه ويطبق نظريته فى التوفيق بين الدين والعقل، وان لم يعلن ذلك ، وانما الذى توصل الى اثبات هذه الحقيقة – حقيقة تبنى الاكوينى لنظرية ابن رشد – مستشرق اسبانى جليـل توفر على تراث الفكر الاسلامى فى اسبانيا وكتب فى ذلك مباحث جليلة ، وهذا المستشرق هو آسين بلاثيوس الذى توفى فى العقد الرابع من هذا القرن ، وبلاثيوس هذا هو نفسه الذى أثبت بما لايدع مجالا للشك أن دانتى فى الكوميديا الالهية متأثر تأثيرا كليا بالفكر الاسلامى وبقصة الاسراء والمعراج حين كتب أثره الادبى الكبير وان هذا التأثر لم يقف عند حد الفكرة والخطة وانما امتد اثره ليشمل تفصيلات القصة ودقائقها .

يقول آسين بلاثيوس أن توما الاكوينى صرح بأنه أخذ فكرة الأسباب العقلية التى توجب على الانسان الايمان بالله وبالوحى من موسى بن ميمون ، ولقد مر بنـا قبل قليل أن موسى بن ميمون أخذ نظرية ابن رشد حين أراد التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية .

غير أن الأمر لا يقف بآسين بلاثيوس عند هذا الحد ، ولكنه يقرر أن طبيعة تداعى الأحداث الثقافية والتداخلات الفكرية تثبت بما لايدع مجالا للشك أن توما الاكوينى قرأ كتب ابن رشد وبخاصة كتابيه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و « كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ومن الطبيعى ألا يكون ذلك من قبيل المصادفة لانه نقل ومحاكاه .

---

(٤) تاريخ الفكر الاندلسى ص ٣٦٧

وفى هذا المجال يذكر المرحوم الدكتور محمود قاسم - وهو من أكثر المتوفرين المحدثين على دراسة الفيلسوف المسلم الكبير - انه حين درس الآراء الدينية لكل من ابن رشد وتوما الاكوينى دراسة فاحصة وجد الشبه كبيرا بين وجهة نظر كل منهما فى المنهج والامثلة والآراء ، بل انه مما يدعو الى الدهشة أن أوجه الشبه توجد أيضا فى الألفاظ والمصطلحات (٥) .

ان الأمر العجيب بعد ذلك كله أن توما الاكوينى يأخذ آراء ابن رشد فى التوفيق بين الفلسفة والدين لكى يرد بها على الملحدين من أبناء طائفته ثم يدمغ صاحب هذه الآراء بالزيغ والالحاد .

وهناك فريق آخر من المفكرين الأوربيين فتنتهم أفكار ابن رشد وبخاصة شروحه لارسطو وجعلوا منها وسيلة - حسبما ذكرنا قبل قليل - للتحرر من قيود الكنيسة ، والواقع أن هؤلاء قد نسبوا الى ابن رشد كل الآراء التى تبنوها من أشكال البدع وضروب الالحاد فأساءوا اليه وكذبوا عليه من حيث أرادوا أن يكرموه ويمتدحوه .

موجات ظالمة من التكفير :

كان ابن رشد والأمر كذلك من أكثر مفكرى الاسلام تعرضا للاتهام بالالحاد والمروق ، وانقضت عليه سهام معاصريه من بعض فقهاء المسلمين فأدمت جسده لبعض الوقت ولكن لم تصب منه مقتلا ، وقد كان الأمير المنصور الموحدى هو اداة ايقاع الأذى على الفيلسوف الكبير غير أنه لم يلبث أن رد اليه اعتباره بعد أن اكتشف أن الاتهامات كانت كيدية مبعثها الحسد ودافعها الحقد .

وأما سهام الاتهام النصرانية فكانت أكثر عددا فى شكل موجات متتابعة متلاحقة لمدة ستة قرون متواصلة ابتدأت من القرن الرابع عشر ولم تتوقف الاقواس التى تطلقها حتى العصر الحاضر . لقد كتب رايموند مارتين وهو من مدرسة الدومينيكان كتابه الذى أطلق عليه اسم « ضربة الدين » متهما ابن رشد بالالحاد والمروق ، والأمر الغريب هنا أن رايموند هذا يستمد بعضا من نصوص كتب الامام الغزالى ليرد بها على ابن رشد ، ولم يقف الأمر فى ذلك الزمان عند رجال الدين المسيحى بل أنه تعداهم الى دانتى حين وضعه بين ذوى القدر العظيم من الرجال الذين لا يستطيعون النجاة بأنفسهم من عذاب جهنم بسبب عقيدتهم الدينية ، ولعله من الوضوح بمكان أن دانتى عد ابن رشد من سكان جهنم ليس بسبب آرائه

---

(٥) دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٦٧

الفلسفية ولكن بسبب عقيدته الاسلامية ، فلقد كان دانتى فى كوميدياه وقحا فى حق المسلمين ورسول الاسلام العظيم .

ومن الذين اشهروا اقلامهم فى وجه ابن رشد بعنف وتهجم دون استنـاد الى نصوص دقيقة من شروح ابن رشد : جيل الرومانى ، ورايموندو لوليو .

وتتسع دائرة الهجوم على ابن رشد بشكـل همجى حين ترسم لـه فى القرن الرابع عشر صورة أسطورية بغرض اظهاره خارجا على الدين ، وينسب اليه كتاب لم يره أحد ولم يقرأه أحد ، زعموا أنه تحدث فيه بمـا أسموه « نظرية الدجـالين الثلاثة » التى تقول ببطلان اليهودية والنصرانية والاسلام وتزعم أن هذه الأديـان من وضع أصحابها (٦) .

وانه لمن الوضوح بمكان أن هذه النظرية تشكل واحدة من الاكاذيب الكثيرة التى ألصقت بابن رشد لتشويه فكرة وتقبيح صورته ، اذ أن مفكرا مشهورا مثـل ارنست رينان يزعم بعد أربعة قرون من الزمان - فهو من أبنـاء القرن المـاضى أنه وقع على نص يفهم منه أن ابن رشد كـان يحتقر الديانات ويقول أنهـا حديث خرافة (٧) . والحقيقة أن رينان لم يقع على نص من هذا القبيل ، ولو كان ذلك حقا لما توانى عن نشره على النـاس ، ولكنه نص من رسم الخيـال شبيه بذلك الكتـاب الاسطورى الكاذب الذى لم يره أحد وأسموه نظرية الدجالين الثلاثة . ان الدكتور محمود قاسم يعلق على قول رينان تعليقا ذكيـا اذ يقول : ولعل رينـان نفسه كان يبحث عن ذريعة تبرر لـه خروجه على المسيحية الحديثة حين انكر ألوهيـة المسيح واعتبره أحد انبياء بنى اسرائيل (٨) .

ومن موجـات التكفير الظالمة التى دفع بها بعض الغربيين الى فكر ابن رشد ما زعموه من أنه له نظرية أخرى اسموها نظرية القول بحقيقتين احداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية ، وانه قال انهما متناقضتان ولكن كـلا منهما صحيحة (٩) .

ان مثل هذا الاتهام ظاهر الزيف بادى السخف ، وان لأى عاقل أن يتساءل متى قال ابن رشد ذلك وأين ؟ فان ما بين أيدينا من آثار ابن رشد ينقض هذا الزيف ويقلبـه رأسا على عقب ، لأن ابن رشد هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين ، بـل بين فلاسفة الاديـان الذى استطـاع أن يقيم جسرا من التفـاهم وأرضية مشتركة بين

---

(٦) تاريخ الفكر الاندلسى ص ٣٦٩
(٧) دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٦٢
(٨) المصدر السابق الصفحة نفسها .
(٩) تاريخ الفكر الاندلسى ص ٣٦٩

الفلسفة والدين ، صنع ذلك بحذق وعمق واقناع فى كتابه المشهور «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» .

ايمان ابن رشد :

لقد اتضح مما سبق أن الاتهامات التى حاولت أن تنال من ايمان ابن رشد لا تعدو أن تكون اتهامات هشة لم تصمد للمناقشة لانها اما مختلقة واما غير قائمة على أسس قويمة وأسباب متينة تساندها وتشد من أزرها ، ومن القاضايا المنطقية أنه بزوال التهم أو فسادها تحدث البراءة فى الاحكام ، والبراءة هنا يتحتم أن تترجم الى أن أبا الوليد بن رشد كان عمادا من أعمدة التفكير الاسلامى البناء وفقيها من فقهاء الشريعة ، وقاضيا عادلا مصلحا من قضاة المسلمين .

ولكن لا علينا اذا ما عرضنا للأدلة التى تشهد للمفكر المسلم العظيم بصدق الايمان وسلامة العقيدة والسعى لخير الاسلام والمسلمين ، ولتكن البداية بقول للمستشرق ارنست رينان الذى اتهمه بالالحاد اتهاما فيه تعسف وافتعال حسبما مر بنا القول قبل قليل .

يذكر رينان أن المكتبة الأهلية فى باريس تضم مجلدا ضخما يشتمل على فتاوى كان يصدرها ابن رشد الجد ، وكان هذا المجلد يشتمل على فكرة فى التوفيق بين الدين الاسلامى وما يقرره العقل ، فأخذ ابن رشد الحفيد - الذى هو فيلسوفنا - فكرة جده وتوسع فيها توسعا كبيرا (١٠) .

فاذا صح الخبر الذى ساقه رينان خاصا بكتاب ابن رشد الجد ، وليس هناك ما يدعو الى تكذيبه ، يكون ابن رشد الحفيد قد اضطلع بالمهمة التى تمثلت فى فكر جده وتوسع فيها وترجمها الى حقيقة فعلية فى صورة كتابين عظيمين هما « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال » و « كشف مناهج الادلة فى عقائد الملة » وقد خدم ابن رشد الاسلام بالكتابين خدمة جليلة .

واذا كان المرء يحكم عليه من سلوكه وأقواله وأعماله ، فقد كان سلوك ابن رشد وأقواله وأعماله تجرى كلها فى مضمار الايمان العميق بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا ، وكان ايمانه ايمان العلماء وليس ايمان العجائز ، لقد أجمع مؤرخو الاندلس ورجال الطبقات ممن تحدثوا عن ابن رشد أنه ولى القضاء فى قرطبة واشبيلية ، وأنه ولى قضاء قرطبة عاصمة الاسلام فى الاندلس مرتين فلم يستغل منصبه فى منفعة ذاتية أو « فى ترفيع حال أو جمع مال وانما قصره على خدمة مصالح بلده خاصة ومنافع أهل الاندلس عامة » . وكان فيلسوفنا بادى التدين دائم

---

(١٠) دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٤٨

التردد على المسجد طوال حيـاته وكان يرى ومعه ولده ومـاء الوضوء يتصبب من لحيته . ومن المعروف أنه اشتغـل بالطب فترة طويلة شأن الكثرة من كبار فلاسفة المسلمين ، فكان يقول هذه المقولة العظيمة التى سمعتها من كثير من كبار الأطباء المعاصرين : من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله .

ويتضح ايمـان ابن رشد العميق اكثر من مرة عندمـا تحدث عن علـم الله سبحانه وتعالى : انه يرد على نقد أبى حامد الغزالى لرأى الفلاسفة فى كيفية علم الله قائلا : الكلام فى علم البارى سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال فى حال المناظرة فضلا عن أن يثبت فى كتـاب ، فانه لا تنتهى أفهـام الجمهور الى مثل هذه الحقـائق ، واذا خيض معهم فى هذا بطـل معنى الالوهية عندهم ،فلهذا كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان الكافى فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهـامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الأشياء فى البـارى سبحانه وتعـالى بوجودها فى الانسان كما قـال الله سبحانه وتعالى : « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » بـل اضطر – لعل هذا اللفظ خطأ من الناسخ – الى تفهيم معان فى البارى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله سبحانه وتعـالى « أولم يروا أنا خلقنـا لهم ممـا عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » قوله سبحانه وتعالى « خلقت بيدى »

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب ، الا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيـل علوم آخرى يضيق على اكثر النـاس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى النـاس » .

ويمضى ابن رشد قائلا : « فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانـات التى تلك الاشياء سموم لها ، فان السموم هى أمور مضافة ، فانه قد يكون سما فى حق حيوان شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر وهكذا الأمر فى الآراء مع الانسان » (١١) .

ان ابن رشد فى رأيه هذا الذى أبداه حيـال العلم الالهى ينزه الذات الالهية ويمجدها ويجعل الحديث فيها مقصورا على أولئك الذين أوتوا قدرا كبيرا من العلم كما أنه يحظر ذلك على العامة والجهلاء الذين لا تستوعب عقولهم الحديث فى مثـل تلك الموضوعات .

---

(١١) تهافت التهافت مجلد ٢ صفحة ٥٥٠ – ٥٥٢ تحقيق سليمان دنيا ط. دار المعارف ٢

ولم يكن حديث ابن رشد عن العلم الالهى مقصورا على آرائه التى أبداها ردا على أبى حامد الغزالى فى « تهافت التهافت » ولكنه تناولها فى مناسبة أخرى فى مقال قصير بليغ عنوانه « ضميمة المسألة » ألحقه بكتابه « فصل المقال » (١٢) .

صلة الحكمة بالشريعة :

ظلت قضية الصلة بين الحكمة والشريعة مثارا للجدل بين الفقهاء والمتفلسفة لفترة طويلة من الزمان ، فقد وقف فقهاء المسلمين من علوم الحكمة موقف الرفض المطلق الأمر الذى أقام حاجزا من الخصومة الشديدة بين الفقهاء والفلاسفة حتى جاء ابن رشد وهو جامع بين الصفتين ، صفة الفقيه وصفة الفيلسوف ، وقام بمحاولته الدقيقة فى التوفيق بين الشريعة والفلسفة فى كتابه « فصل المقال » .

وحتى يكون الخبر دقيقا فانه ينبغى أن نشير الى أن المحاولة الأولى فى هذا السبيل كانت لابن رشد الجد حسبما ألمحنا الى ذلك فى صفحة سابقة طبقا لما ذكره المستشرق أرنست رينان من أن المكتبة الأهلية فى باريس تضم كتابا لابن رشد الجد فيه فتاوى فى موضوع التوفيق بين الدين الاسلامى وما يقرره العقل فجاء الحفيد فاضطلع بالعبء الذى أراده جده .

ان ابن رشد يقول فى مقدمة كتابه هذا ما نصه : ان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور ، أم مأمور به أما على جهة الندب واما على جهة الوجوب .

يقول ابن رشد لمزيد من الاحاطة بموضوع الفلسفة وفائدتها فى خدمة العلوم الشرعية : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا اكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (١٣) .

ولما كان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات والنظر فيها فقدبات ذلك أمرا مطلوبا . ان ابن رشد يؤكد على أن الشرع دعا الى النظر فى الموجودات والتعرف عليها بالعقل واستشهد فى هذا المقام بعدد من آيات الكتاب العزيز مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » و « أولم ينظروا فى ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شىء » . ويرى أن الآية الأولى تنص على وجوب استعمال القياس العقلى ، وأن الآية الثانية تحث على النظر فى جميع الموجودات .

---

(١٢) كتاب فلسفة ابن رشد منشورات دار الآفاق الجديدة ص ٣٩
(١٣) المصدر السابق ص ١٤

من هنا ينطلق ابن رشد وقد هيأ لنفسه أرضية شرعية فيقول :

« واذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئـا اكثر من استنبـاط المجهول من العلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس - أو بالقياس - فواجب أن نجعل نظرنـا فى الموجودات بالقيـاس العقلى ، وتبـين أن هذا النحو من النظر الذى دعـا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا » (١٤) .

ويبرهن ابن رشد على أن هذا القيـاس العقلى ليس بدعة بدليـل أن القياس الفقهى شىء مستحدث أستنبطه الفقهاء بعد الصدر الأول ولم يقل أحد أنه بدعـه ومن ثم وجب أن ينسحب هذا الحكم على القياس العقلى . وأنه يجب النظر بالشرع فى القياس العقلى مثلما يجب النظر فى القياس الفقهى .

ثم يقرر ابن رشد أنه لا غبار عليه وعلى غيره من الاستعانة بما قاله الغير من السابقين سواء اكان هذا الغير من المسلمين أم من غير الملة فان الالة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها - طبقا لتعبير ابن رشد - كونها آلة لمشاركة لنا فى الملة أو غير مشاركة اذا كانت فيها شروط الصحة .

على أن ابن رشد لـم يترك القضية عند هذا الحد وانمـا وضع قيودا تضبط الأخذ من هؤلاء بحيث لا يتعارض مع العقيدة الاسلامية فقال : « ننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان صوابا قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه » . ويعود فيلسوفنا لتكرار هذا الرأى فى مكان آخر فيقول « فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرنـاهم عليه ، ومـا كان غير موافق للحق نبهنـا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم يستطرد ابن رشد مصدرا هذا الحكم قائلا« تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ان كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنـا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كـان أهلا للنظر فيها - وهو الذى جمع بين ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله » (١٥) .

ان ابن رشد يتناول قضايا عديدة فى كتـابه « فصل المقـال » وهى فى أكثرها تفصيلات للقضية التى سردناها أو تفريعات أوجبتها طبيعة الدراسة مثل كلامه عن حدوث العالم ، وصفات المعاد وأحواله ، والتكلم بين الشريعة والحكمة ، والحكم بالضلال على بعض الفلاسفة ، وآراء الأشعرية والرد عليهم .

وينهىا بن رشد بحثه هذا متمنيا دوام الدفاع عن الشريعة قائلا : وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وان أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر

---

(١٤) المصدر السابق ص ١٧ ، ١٨

لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، فان النفس - مما تخلل الشريعة من الاهوال الفاسدة والاعتقادات المحرفة - فى غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لـه - أى الشريعة - من ذلك من قبـل من ينسب نفسه الى الحكمة ، فان الاذاية ... وقد آذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون اليها ، وهى الفرق الموجودة فيها ، والله يسدد الكـل ويوفق الجميع لمحبتـه ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته (١٥) .

واذن فقد كـان ابن رشد صادق القصد رشيد النهج سالـم العقيدة كامـل الايمـان حين أوجد هذه الصلة بين الحكمة والشريعة وأقام بنيانها وثبت أركانها ، فهى مأثرة محسوبة له ، وليست مأخذا يحاسب عليه .

ركائز ايمان ابن رشد فى « كشف مناهج الادلة » :

عرف ابن رشد فقيها كبيرا فى كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وعرف مفكرا مؤمنا فيلسوفا مسلما فى كتابه « فصل المقال » وعرف محاورا مجادلا مصوبا معقبا فى كتابه « تهافت التهافت » وهو فى كتابه « كشف مناهج الأدلة » مسلم عميق الايمان بالله الها واحدا لا شريك له وبمحمد رسولا وبالغيب من معاد وبعث ونشور وجنة ونار مؤمنا ، ولقد تناول عناصر الايمان على نحو لم يسبق اليه فى تفصيلات منطقية ومن خلال أدلة عقلية .

قـدم العـالـم ؟ :

قرر ابن رشد أن العـالم غير قديم ولم ينكر أنه مخلوق ، ولكنه خلق متجدد ومفاد ذلك أن هناك قوة خالقة تعمل على بقائه واستمراره وتجدده ودوام حركته .

ويقول ابن رشد « أنه اذا نظر الانسان الى ما فيه ـ أى العالم ـ من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الازمنة الأربعـة وسبب الليـل والنهـار ؟ وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة اجزاء الارض ووجود الناس فيها وسائر الكـائنات والنبـات ، وكون الارض موافقة لسكنى النـاس فيهـا وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا لسائر الحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختل شىء من هذه الخلقة والبنية لا اختل وجود المخلوقات التى هنـا ، علم على القطع أنـه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميـع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات باتفاق - أى بمصادفة - بـل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » .

---

(١٥) المصدر السابق ص ٣٨

ان ابن رشد هنا يخالف أولئك الذين ذهبوا الى أن العالم قديم وهى نظرية كثير من الفلاسفة الماديين ، بل يمضى ابن رشد فى اثبات رأيه مستمدا الدليل من القرآن الكريم فى الآيات التى تتناول بدء الخلق مثل قوله تعالى « ألم نجعل الارض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا » (١٦) .

ويمضى ابن رشد قائلا « فان هذه الآيـة اذا تؤملت وجد فيهـا التنبيه على موافقة أجزاء العـالم لوجود الانسان . وذلك أنه ابتـدأ فنبه على أمر معروف لنا – معشر الناس الأبيض والأسود – وهو أن الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وانهـا لو كانت بشكل آخر غير شكلهـا ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقـدر غير هذا القدر ، لمـا أمكن أن نوجد فيهـا ولا أن نخلق عليها ، وهذا كله محصور فى قوله تعالى « ألم نجعل الارض مهادا » وذلك أن المهاد يجمـع الموافقة فى الشكـل والسكون والوضع ، وزائدا الى هـذا معنى الوثـارة واللين ، فما أعجب هذا الاعجاز وأفضل هذه الاستعارة ، وأغلب هذا الجمع !! وذلك أنه قد جمع فى لفظ « المهاد » جميع ما فى الارض من موافقتها لكون الانسان عليها » (١٧) .

وهكذا يعمد ابن رشد الى اثبات أن العـالم مخلوق مستحدث وليس أزليـا قديما مستعينا ببراهين عقلية ، وأخرى شرعية مستمدة من القرآن الكريم .

أدلـة وجـود الله :

عمد ابن رشد للبرهنـة على وجود الله الى طريقتين ، أطلق على الأولى منهـا دليل العناية ، وعلى الثانية دليل الاختراع .

فأما دليل العنـاية فقد قصد به عناية الخـالق سبحانه وتعـالى بالانسان وبمعنى أن جميع الكائنات تلائم حيـاته وتحافظ عليها وتضمن استمرارها، ولا يمكن بأيـة حال أن تكون هذه المـلاءمة وليدة المصادفة ، وانما هى صادرة عن حكمة وتدبير ، وآية ذلك « اعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة ، والمكان الذى هو فيه أيضا هو الارض » فضلا عن موافقات أخرى مثل موافقة بعض الحيوانات والنباتات والجماد له ، وظواهر أخرى مثل الامطار والانهار والبحار والنار والهواء ، بل يذهب ابن رشد

---

(١٦) منـاهج الادلة ص ١٩٥ ، ١٩٦
(١٧) المصدر السابق ص ١٥١

الى أعمق من ذلك حين يدخل أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان فى نطاق فكرة العناية ، وأن هذه الاعضاء موافقة لحياته ووجوده .

والحق نقول أن ابن رشد فى هذا المقام قد سبق كثيرا من العلماء المؤمنين المحدثين حين حاولوا صادقين ادخال كل تلك العناصر التى ذكرها ابن رشد كبراهين عملية تجريبية فى اثبات وجود الله .

وأما دليل الاختراع — وهو الدليل الثانى الذى اعتمده ابن رشد فى اثبات وجود الله – فيمكن أن يطلق عليه دليل السببية بمعنى أن وجود الانسان والحيوان والنبات والسماوات والاجرام دليل واضح وبرهان ملموس على الاختراع والخلق والابداع . ويستشهد فيلسوفنا بالآية الكريمة : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذونه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (١٨) .

فالموجودات اذن مخترعة ، ولكل مخترع (بفتح الراء) مخترع (بكسرها) ولكل شىء موجد ، بل « نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى » (١٩) .

ويضيف ابن رشد أنه من الواجب على من أراد معرفة الله حق معرفته . أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقى ، وهو يعنى بالاختراع الحقيقى ما كان من فعل الله وابداعه ، وذلك تمييزا له عن الاختراع الانسانى الذى لا تنسحب عليه هذه التسمية .

ويمضى ابن رشد مسبغا على نهجه هذا ، وأعنى الدليلين اللذين استعملهما فى التدليل على وجود الله وهما دلالة العناية ودلالة الاختراع ، دليل الشرع ومعنى ذلك أنه عمد فى مسلكه هذا الى الاسلوب الشرعى النقى وليس أسلوب الفلاسفة الذى يحفل بالمتناقضات ، أو أسلوب علماء الكلام الذى يخضع للمناقشة والجدل .

ويذكر ابن رشد أن الكتاب العزيز قد حفل بالكثير من الآيات الكريمة التى تشكل الأدلة على وجود الخالق المبدع ، وصنفها على ثلاثة أنواع : آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وآيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع وآيات تجمع الأمرين جميعا .

فمن الآيات التى تتضمن دلالة العناية قوله تعالى « تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا » (٢٠) ومثل قوله تعالى « فلينظر

---

(١٨) سورة الحج آية ٧٣
(١٩) مناهج الادلة ص ١٥٢
(٢٠) سورة الفرقان آية ٦١

الانسان الى طعامه ، أنا صببنا المـاء صبا ، ثم شققنا الارض شقا ، فأنبتنا فيها حبا ، وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبـا ، وفاكهة وأبـا متاعا لكم ولأنعامكم » (٢١) ومثل قوله تعالى « ألم نجعـل الارض مهادا والجبال أوتـادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سبـاتا ، وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهـار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا ، وجنات ألفافا » (٢٢) . وقد سبق لفيلسوفنا أن استشهد بهذه الآية الكريمة عند اثباته أن العالم محدث غير قديم .

ومن الآية التى تتضمن الاختراع قوله تعالى « فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ، انه على رجعه لقادر » (٢٣) وقوله تعالى « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له «الآية» ، وقوله تعالى « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين » (٢٤) .

أما الآيات التى تجمع الدلالتين : دلالة العناية ودلالة الاختراع فهى كثيرة أيضا مثل قوله تعالى « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » (٢٥) .

يقول ابن رشد ان قوله تعـالى « الذى خلقكم والذين من قبلكم » تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله « الذى خلق لكم الارض فراشا والسماء بناء » تنبيه على دلالة العنـاية (٢٦) .

الحقيقة أن أبا الوليد قد أفاض فى ايراد الأدلة التى تثبت وجود الله مستمدا عناصر اقناعه من الكتـاب العزيز ، وان كـان عمد فى بعض الاحوال الى أسلوب المناطقة وطرائف الفلاسفة ، غير أن الذى يحمد له هو فهمه العميق لآيات القرآن الكريم ، وحسن الاستدلال بهـا استدلالا يجد طريقة الى عقـول المنصفين فى غير ما عسر ولا تردد .

---

(٢١) سورة عبس الآيات ٢٤ — ٣٢
(٢٢) القضب هو القت الرطب . الحدائق الغلب الكثيرة الاشجار . الاب ما ترعاه الابـل من النبـات .
(٢٣) سورة النبـأ الآيات ٦ — ١٥
(٢٤) سورة الأعلى الآيات ٥ — ٨
(٢٥) سورة الانعام الآية ٧٩
(٢٦) سورة البقرة الآيات ٢١ ، ٢٢

الـوحـدانيـة :

كان من الطبيعى وقد بلغ فيلسوفنا ابن رشد ذروة الاصابة فى اثبات وجود الله أن يمضى قدما فى اثبات وحدانية الخالق الموجود فى براهين موصولة الاسباب بالموضوع السابق وهو اثبات الوجود .

واذا كـان أبو الوليد قد اعتمد الأدلـة الشرعية فى اثبـات وجود الله فانه يمضى على سننه ويعتمد الطريقة نفسها فى اثبات الوحدانية ، مستحضرا الآيات القرآنية ، عامدا الى تفسيرها فى نطاق الحس والعقل ، جانحـا بعض الشىء الى أساليب المناطقة ، مستعرضا أدلة غيره من أصحاب المدارك الأخرى كالجدليين والأشاعرة والمتكلمين ، مبينا ما فيها من هنات ، وما وقعوا فيه من متناقضات تصطدم مع التسلسل السليم للوصول الى اثبات الوحدانية اثبـاتا سليما سائغا غير قلق العبارة أو مضطرب السبيل .

نقول أن ابن رشد اعتمد الأدنة الشرعية فى اثبات الوحدانية ، وهى أدلة يقبلها الحس ويهضمها العقل ، أو بعبارة أخرى أدلة تقنع الجمهور وترضى العلماء .

تتمثل الوحدانية فى القول والاعتقاد بأنه لا اله الا الله ، بمعنى نفى الألوهية عن سواه . وهنا يورد ابن رشد بعض الآيات فى هذا المقـام ويمضى فى تفسيرها كى يصل الى ما استهدفه من اثبات الوحدانية من خلالها :

احدى هذه الآيات هى قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٢٧) ومدلول الآية أنه اذا وجد ملكان فى مدينة واحدة فسدت المدينة ، الا اذا اضطلع أحدهما بالعمل وبقى الآخر عاطلا دون عمل ، وان صح ذلك فيما يتعلق بالملوك فانه لا يصح مع الآلهة ، لأن العاطل العاجز لا يجوز أن يوصف بالألوهية ، وحتى تكون السماوات والارض – أى العالم – صالحتين للحياة غير فاسدتين تحتم وجود اله واحد أحد لا شريك له فى ملكه .

وآية أخرى ساقها ابن رشد فى هذا السبيل مستهدفا تأكيد برهانه على الوحدانية هى قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » (٢٨) .

والدليل هنا يكمن فى أنه اذا تعددت الآلهة استحال أن تتفق أفعالها ، وغير معقول أن يكون العالم واحدا صنعه عدة آلهة مختلفة الأفعال .

---

(٢٧) سورة الأنبياء الآية ٢٢
(٢٨) سورة المؤمنون الآية ٩١

ان هذا هو مفهومنا للآية التى ساقها أبو الوليد تدليلا منه على الوحدانية وهو يقدم تعليله وبرهانه على هذا النحو » وأما قوله « اذا لذهب كل اله بما خلق » فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال ، وذلك أنه يلزم فى الآلهة المختلفة الافعال التى لا يكون بعضها مطيعا لبعض ألا يكون منها موجود واحد , ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون موجودا عن آلهة متفننة الأفعال (٢٩) .

ذكرنا أن ابن رشد فى سوقه هذه الأدلة يذكر أنها أدلة بالطبع والشرع تقنع العلماء والجمهور ، غير أنه يورد بعض الفروق فى هذا السبيل ذاهبا الى « أن العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك » (٣٠) .

المعاد :

ان قضية المعاد أو البعث واحدة من الأسباب التى عرضت ابن رشد لكثير من الأحكام التى كان أكثرها فى غير صالحة ، فقد رماه فقهاء المسلمين وعلماؤهم بالالحاد ، كما هاجمه رجال اللاهوت النصارى ومنعوا كتبه من التداول بين ناشئتهم ومثقفيهم فى القرون الوسيطة ، وكانت العلة فى ذلك كله هو ما نسب الى أبى الوليد من انكار البعث والمعاد ، فهل الأمر من الصحة على النحو الذى صوره هؤلاء وأولئك ؟ أم أن الرجل كان جريئا فى أحكامه جرأة لم يحمدها له معاصروه فأحاطوها بسياج من المبالغة وسربلوها برداء من التحامل !! .

على أنه ينبغى أن نقرر أن فيلسوفنا ما ذكر الاسلام الا بالتمجيد ، ولا جرى على لسانه فى شأنه وشأن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا الاجلال الذى لا يتأتى صدوره الا من ايمان عميق .

انه يؤمن بالشرائع السماوية جميعا ، ويرى أنها هادية الى السعادة آخذة بيد الناس الى الخير ، عاصمة لهم من الانحراف والزلل ، ثم انه يرى أن على الانسان أن يؤمن بالشريعة الفضلى ، بمعنى أنه اذا كان يؤمن بشريعة فاضلة ثم جاءت شريعة أخرى أفضل منها وجب عليه الايمان بهذه الشريعة الجديدة متى تحققت فيها أسباب الفضل والامتياز على سابقتها ، وهو يقرر فى ذلك أن الشريعة الاسلامية هى أفضل الشرائع جميعا ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام (٢١) .

---

(٢٩) مناهج الادلة ص ١٥٦ ، ١٥٧
(٣٠) مناهج الادلة ص ١٥٧ ، ١٥٨
(٣١) تهافت التهافت ص ٥٨٢

ويقرر فى مكان آخر أن الشريعة الاسلامية اذا قورنت بسائر الشرائع وجدت أنها الكاملة باطلاق ، ولذلك كانت خاتمة الشرائع (٣٢) .

ويعدد ابن رشد فضائل الشريعة الاسلامية على غيرها ، ويضرب مثلا بالصلاة التى تنهى عن الفحشاء والمنكر وتشترط القيام بها على طهارة ، كما يضرب مثلا بالمعاد فى نطاق الاسلام لانه أحث على الاعمال الفاضلة منه فى الشرائع الأخرى ولأن تمثيل المعاد بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالامور الروحانية كما قال سبحانه « مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار » الآية .

وكقول الرسول عليه الصلاة والسلام : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وقول ابن عباس : ليس فى الدنيا من الاخرة الا الاسماء ، فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور (٣٣) .

ان ابن رشد من منطلق هذه الآراء التى جاءت فى كتابه « تهافت التهافت » مؤمن بالبعث كل الايمان ، ولكن على صورة تختلف عن صورة أولئك الذين ذهبوا الى أن البعث يكون روحانيا بالنفوس وحدها ، وعن أولئك الذين ذهبوا الى أنه يكون بنفس الأجساد التى عاش بها الانسان فى حياته الدنيا .

ولا يفتأ ابن رشد وهو يعالج قضية المعاد يردد الآيات القرآنية التى نزلت مؤكدة له مثبتة حتميته ، مثل قوله تعالى « أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون » (٣٤) .وقوله تعالى « أيحسب الانسان أن يترك سدى » (٣٥) وقوله تعالى « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم » (٣٦) .

ان ابن رشد وهو يتمثل هذه الآية يقرر أن فيها دليلا على البعث وابطالا لحجة من ينكره .

ويمضى أبو الوليد فى حديثه عن المعاد فيقول ان لهذا المعنى – أى المعاد – فى فهم التمثيل – أى الهيئة – الذى جاء فى ملتنا ثلاث فرق .

١ – فرقة رأت الوجود هناك فى الآخرة هو بعينه هذا الوجود الذى هنا من نعيم ولذة وانما ذلك دائم وهذا منقطع .

٢ – طائفة رأت أن الوجود هناك وجود روحانى .

---

(٣٢) مناهج الادلة ص ٢٤٦
(٣٣) تهافت التهافت ص ٥٨٥
(٣٤) سورة المؤمنون الآية ١١٥
(٣٥) سورة القيامة الآية ٣٦
(٣٦) سورة يسن الآية ٨١

٣ – والطائفة الثـالثة تعتقد أنه جسمانى ، ولكن الجسمانية التى هنـاك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية .

وهذا الرأى الأخير هو ما يراه ابن رشد ويدلل عليه بأدلـة شتى ، منهـا ما ينسبه الى ابن عباس من قوله : ليس فى الدنيا من الآخرة الا الأسماء . ويمضى ابن رشد معلقـا على قول ابن عبـاس قائـلا : ويشبـه أن يكون هذا الـرأى أليـق بالخواص (٣٧) ، ثم يجعـل ابن رشد من رأى ابن عبـاس محور قضيته وجوهر مفهومه لهيئة البعث فيقول : « وذلك أن امكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع ، أحدها أن النفس باقية ، والثانى أنه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخرى المحال الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها ، وذلك أنه يظهر أن مـواد الاجسام التى ههنـا توجـد متعـاقبة ومتنقلـة من جسم الى جسم » (٣٨) .

ومفهوم ابن رشد للمسألـة أن الاجسام تتحلل بعـد الموت وتصير عنـاصر مختلفة يتعذى بها النبات الذى قد يتغذى به الانسان فتوزع عناصر جسم الانسان فى أجسام أخرى كثيرة متعاقبة ، وكذلك كانه تصور ابن رشد أن الله يخلق أجساما جديدة للنفس يوم المعاد وهذا ــ من وجهة نظره أقرب الى التصور من بعث الاجساد نفسها .

انه رأى جدير بالنظر على كل حال ، ولكنه برأ ابن رشد من تهمة انكار البعث تلك التهمة التى لصقت به زمنا طويلا ولا تزال كذلك .

على أن الرجل لا ينزه نفسه فى هذا الرأى عن الخطأ ، بل يقرر أنه مجتهد فى ذلك ، قد يخطىء التأويل ، ويقول فى هذا الشأن : « ويشبه أن يكون المخطىء فى هذه المسألة من العلماء معذورا ، والمصيب مشكورا أو مأجورا ، وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول نحوا من انحاء التأويل ، أعنى فى صفة المعاد لا فى وجوده » (٣٩) .

واذا كانت هناك من كلمة تقال فى نهاية هذا المطاف فهى أن أبا الوليد محمد ابن أحمد بن رشد فقيه المسلمين وعـالمهم ومفكرهم وقـاضيهم ، وهو أحد أعمدة الفكر الاسلامى المحاميين عن الشريعة الزائدين عن العقيدة فى صبر وجـد وعمق وأنـاة ؟

دكتور مصطفى الشكعة

---

(٣٧) مناهج الادلة ص ٢٤٦
(٣٨) المصدر نفس الصفحة
(٣٩) فصل المقال ص ١٧

المدرسة الشوذية فى التصوف الأندلسى

١ – يعتبر عصر الموحدين فى اسبانيا عصر ازدهار بالنسبة للفلسفة ، وكان قد ظهر فى اسبانيا ابن باجة المتوفى سنة ٥٢٢ هـ ، وابن طفيل المتوفى سنة ٥٧١ هـ ، وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ، وكان بعضهم يمثل الاتجاه الأرسطى فى الفلسفة كابن باجة وابن رشد ، والبعض الآخر يغلب عليه الاشراق كابن طفيل . وجاء بعد أولئك مفكر آخر من المدرسة المشائية الاسبانية هو ابن طملوس المتوفى سنة ٦٢٠ هـ ، وقد ألف كتابه المسمى « المدخل الى صناعة المنطق » (١) .

وكان هناك اتجاه فلسفى آخر فى اسبانيا وهو مذهب الأفلاطونية المحدثة كما تصوره لنا رسائل اخوان الصفا التى دخلت الى اسبانيا بواسطة مسلمة المجريطى المتوفى سنة ٣٩٤ هـ وأذاعها تلميذه أبو الحكم عمرو الكرمانى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ فى سرقسطة (٢) . وقد ظهر أثر هذه الرسائل أول ما ظهر عند مفكر اسبانى مسلم هو ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ (٣) ، وتأثر بها مفكرون أندلسيون كثيرون بعد ذلك كابن عربى الذى وجد فيها هو وغيره من صوفية الأندلس مادة غزيرة لنظرياتهم الصوفية . وهذه الرسائل كما نعلم تنطوى على كثير من الآراء الفلسفية ومذاهب الاسماعيلية والمانوية والزرادشتية ، وأفكار أخرى كثيرة فارسية ويونانية والحادية ، كلها مجتمعة .

ومن أهم فلاسفة الأندلس وأبعدهم أثرا على حركة التصوف الفلسفى الاندلسى ابن مسرة (٢٦٩ هـ – ٣٨١ هـ) الذى أثرت تعاليمه على جميع الصوفية

---

(١) نشره وقدم له آسين بلاثيوس فى مدريد سنة ١٩١٦ م ، وفى كتاب ابن طملوس مقدمة تاريخية لا غنى عنها للباحث فى تاريخ الفكر الاندلسى – تطوره فى اسبانيا الاسلامية (ص ٥ – ١٥).

(٢) يذكر صاعد أن الكرمانى حينما رحل الى المشرق جلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا وأنه لا يعرف أحدا أدخلها قبله الى اسبانيا (صاعد : طبقات الأمم (بدون تاريخ) ص ١٠٩ – ١١٠) ولكن آسين بلاثيوس أثبث أن مسلمة المجريطى كان أسبق منه الى ادخالها الى الاندلس انظر : Huellas del Islam, Madrid, 1941, p. 123 وأثبت جارسيا جوميز هذا أيضا فى بحث له
G. Gómez: Al-Andalus, IV (1936-39), p. 462.

(٣) Asin Palacios: Ibn Al-Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos» en Al-Andalus, V (1940), pp. 116-120.

الأندلسيين الذى مزجوا التصوف بالفلسفة ، وممن تأثروا بتعاليمه فى عصور تالية اسماعيل الرعينى فى القرن الرابع الهجرى ، وانتقل أثر مدرسة ابن مسرة الى المرية Almería وفعل فعله فى صوفيتها فى القرن الخامس الهجرى ، على نحو ما يشير اليه بلاثيوس (٤) .

وأصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيرى الصوفى ، وأبو العباس بن العريف الذى أنشأ طريقة جديدة متأثرة بالنزعة التيوزرفية التى نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته فى بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميورقى ، وابن برجان فى اشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربى ، وابن قسى فى نواحى الجوف (٥) (وابن قسى هذا هو الذى قاد المريدين فى ثورتهم على المرابطين) ، والى مدرسة المرية ينتمى ابن عربى الصوفى المتفلسف المشهور المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

ومن المدارس التى تأثرت بتعاليم ابن مسرة المدرسة الشوذية فى التصوف الفلسفى ، وتعتبر فى رأينا امتدادا لمدرسة ابن مسرة ، وهى مدرسة لم يلق عليها بعد الضوء الكافى ، وهى المدرسة التى انتمى اليها عبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (٦) ، وسنحاول فى صفحات هذا البحث أن نلقى على مؤسسها وتلاميذها وتعاليمها بعض الضوء .

٢ – تنتسب المدرسة الشوذية الى صوفى أندلسى هو أبو عبد الله الشوذى الاشبيلى المعروف بالحلوى . وقد ترجم له ابن مريم فى كتابه « البستان » (٧) .

وقد وصفه ابن مريم بأنه كان « امام العارفين ، وتاج الأولياء الصالحين » وذكر أنه كان نزيل تلمسان ، ومن أكابر العباد العارفين بالله .

وقد ولى الشوذى القضاء فى مدينة اشبيلية ، وكأن ذلك فى آخر دولة بنى عبد المؤمن ، ثم فر بنفسه من القضاء ، ولجأ الى تلمسان .

ونذكر للشوذى مناقب وكرامات كثيرة .

ومن أبرز تلاميذ الشوذى من صوفية الأندلس ، أبو اسحاق بن ذهاق بن المرأة ، المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وقد عرفنا ذلك مما ذكره ابن مريم فى « البستان » عن أخذه عن الشوذى وروايته عنه (٨) .

---

(٤) Asín Palacios: Ibn Maṣarra, obras escogidas, Madrid, 1946, I, pp. 140-142

(٥) Ibn Maṣarra y su escuela, p. 143, cf. suins.

(٦) درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل فى رسالتنا للدكتوراه بعنوان : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٢ .

(٧) ابن مريم : البستان فى ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان ، فاس ١٣٠٩ هـ ، ص ٦٨ – ٧٠

(٨) ابن مريم : البستان ، ص ٦٨

وقد سكن ابن دهاق مالقة بالأندلس زمنا طويلا ، وكان متقدما فى علم الكلام ، حافظا للحديث ومن المبرزين فى التفسير والفقه والتاريخ ، وغير ذلك .

على أن بعض المترجمين له ذكروا أن تخصصه فى علم الكلام أكثر من تخصصه فى غيره من العلوم ، وأنه كان كذلك ذاكرا لكلام الصوفية متحدثا فى مجالسه بأخبارهم (٩) .

ويذكر مترجموه أنه كان شيخ الجمهور فى مالقة ، وأنه كان مؤثرا للخمول حسن العشرة ، كريما يؤثر بما لديه .

ويدلنا على مكانة ابن دهاق العلمية ما خلفه من مصنفات ، فقد كتب شرحا لكتاب « الارشاد » لأبى المعالى الجوينى ، وكتب شرحا للأسماء الحسنى وجزءا فى اجماع الفقهاء . وكتب ابن دهاق فى التصوف شرحا لكتاب «محاسن المجالس» لابن العريف ، ولم نقف على شىء من مؤلفات ابن دهاق بعد .

وقد وصف ابن الخطيب فى « الاحاطة » مصنفات ابن دهاق بأنها « نافعة فى أبوابها ، حسنة الرصف والمبانى » (١٠) .

وقد انتمى الى المدرسة الشوذية غير ابن دهاق كل من ابن أحلى وأبو محمد عبد الرحمن بن وصلة ، وقد أخذا عن ابن دهاق (١١) .

على أن أبرز من انتمى الى المدرسة الشوذية عبد الحق بن سبعين المرسى (٦١٤ هـ - ٦٦٩ هـ) ، والذى يعرف مذهبه فى التصوف الفلسفى بالوحدة المطلقة ، ويسميه هو بالتحقيق ، كما يسمى الواصل الى مرتبة الوحدة المطلقة بالمحقق (١٢) . وقد ولد فى مرسية ، وتوفى بمكة ، وألف ما يقرب من واحد وأربعين مصنفا ، أبرزها « بد العارف » ، وعرف فى المغرب بمراسلاته مع فردريك الثانى حاكم صقلية .

والظاهر أن ابن سبعين لم يتتلمذ على ابن دهاق بالاخذ عنه مباشرة لأن ابن سبعين ولد سنة ٦١٤ هـ ، وكانت وفاة ابن دهاق سنة ٦١١ هـ (١٣) ، ويبدو أن ما ذكره المترجمون لابن سبعين عن أخذه عن ابن دهاق ، يعنى تتلمذه على كتبه ، أو

---

(٩) انظر : ابن الخطيب : الاحاطة ، طبعة القاهرة ١٣١٩ هـ ، جـ ١ ، ص ١٨٠ - ١٨١ ؛ ابن العاصى : جدوة الاقتباس ، طبعة فاس ١٣٠٩ هـ ص ٨٧

(١٠) الاحاطة ، ص ١٨١

(١١) الاحاطة ، ص ١٨١

(١٢) انظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ١٩٨ وما بعدها ، وص ٢٥١ وما بعدها.

(١٣) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٣٨

أخذه عن بعض تلاميذ ابن دهاق كابن أحلى ، اذ يذكر الفاسى فى « العقد الثمين » أن ما ظهر به ابن سبعين مأخوذ من عقيدة ابن دهاق وابن أحلى (١٤) .

وقد ذكر ابن الخطيب عن انتساب ابن سبعين الى مدرسة الشوذى ما نصه : « وأخذ (أى ابن سبعين) التحقيق عن أبى اسحاق بن دهــاق ، وبرع فى طريقة الشوذية » (١٥) .

ويقول ابن تيمية كذلك مــا نصه : « وسلك (ابن سبعين) طريقة الشوذية فى التحقيق » (١٦) . وقد ذكر الششترى تلميذ ابن سبعين الشوذى فى عداد شيوخ الطريقة السبعينية (١٧) .

٣ – ولمــا كانت المدرسة الشوذية امتدادا لمدرسة ابن مسرة ، فقد اتجهت الى الاستفادة من التراث الفلسفى والصوفى للمدرسة الأخيرة ، كما استفادت من التراث الفلسفى فى الأندلس بوجه عــام ، فقــد ذكر ابن سبعين جميع التيــارات الفلسفية والصوفية التى سبقته ، وتوجه الى جميعها بالنقد (١٨) ، ولا غرابة فى ذلك فقد عرف ابن سبعين بأنه مفكر نقاد لمن سبقه من فلاسفة وصوفية .

وأبرز ما يميز المدرسة الشوذية أنها كانت تمزج التصوف بالفلسفة ، فكان الشوذى وابن دهاق وابن أحلى وابن سبعين ، وطائفة أخرى من صوفية الاندلس فى عصرهم ، من القائلين بالوحدة ، على اختلاف بينهم فى تفــاصيل هذه الوحدة . وهذا هو الذى دعا فقهاء الاندلس الى الحملة عليهم حملة شديدة ، ولم يميزوا أحيــانا بينهم .

وقــد نسب خصوم المدرسة الشوذية اليها اعتقــادها بالحلول على مذهب النصارى أو الاتحــاد ، وجمعوا بين أركــانها ، وهم الشوذى وابن أحــلى وابن سبعين ، وغيرهم من صوفية الانــدلس المتفلسفين كابن عربى ، وبعض متفلسفة الصوفيــة فى مصر والشام ، محذرين من خطورة آرائهم ، ومنبهين الى أنهم قــد تستروا بالاسلام وهم على اعتقاد النصارى والحلولية والاتحادية ، وذهب الى أنهم أشد خطرا على الاسلام من الفلاسفة القائلين بقدم العالم والذين ينكرون البعث .

---

(١٤) الفاسى : العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ تاريخ ، ص ٢٩٥ – ٢٩٦ ، وقد صدفنا اسم أبى اسحق بن دهاق بن المرأة على لسان تلميذ لابن سبعين هو شارح رسالة العهد فى معرض الحديث عمن صنف فى العلوم الشرعية (شرح رسالة العهد بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ص ٣٢) .

(١٥) الاحاطة ، نسخة مصورة بمكتبة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ، لوحة ٢٨٢

(١٦) الرسالة السبعينية ، بمجموعة فتاوى ابن تيمية ، مجلد ٥ ، مطبعة كررستان ١٣٢٩ هـ ، ص ١٠٧

Massignon: Recueil de textes, Paris, 1929, pp. 139-140.

(١٨) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٦٦ وما بعدها ، وص ٧٦ وما بعدها .

ومن هؤلاء الذين هاجموا الشوذية ، ووجهوا اليها تلك الاتهامات أبو حيان الأندلسى فى تفسيره المعروف بـ « النهر الماد من البحر » ، اذ يقول ما نصه :

« ومن بعض اعتقاد النصارى استنبط من تستر بالاسلام ظاهرا وانتمى الى الصوفية حلول الله تعالى فى الصور الجميلة ، ومن ذهب من ملاحدتهم الى القول بالاتحاد والوحدة كالحلاج والشوذى وابن أحلى وابن عربى بدمشق ، وابن الفارض ، وأتباع هؤلاء كابن سبعين وتلميذه الششترى ، وابن مطرف بمرسية ، والصفار المقتول بغرناطة ، وابن لباج وأبو الحسن بلوذقة . وممن رأيناه يرمى بهذا المذهب الملعون العفيف التلمسانى ، وله فى ذلك أشعار كثيرة ، وابن عباس المالقى الأسود الأقطع بدمشق ، وعبد الواحد بن المؤخر بصعيد مصر ، والأيكى العجمى الذى تولى المشيخة بخانقاه سعيد السعداء بالقاهرة من ديار مصر ، وأبو يعقوب مبشر تلميذ الششترى بحارة زويلة بالقاهرة ، والشريف عبد العزيز المنوفى، وتلميذ عبد الغفار القوصى . وانما سردت أسماء هؤلاء نصحا لدين الله ، يعلم الله ذلك ، وشفقة على ضعفاء المسلمين ، وليحذروا منهم أشد من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسوله ، ويقولون بقدم العالم ، وينكرون البعث . وقد أولع جهلة من ينتمى للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأوليائه والرد على النصارى والحلولية والقائلين بالوحدة هو من علم أصول الدين » (١٩) .

ومن أعنف الاتهامات التى وجهت الى المدرسة الشوذية ما وجهه الفاسى فى كتابه « العقد الثمين » من أنها دعت الى اسقاط التكاليف الشرعية أو التحلل من الشريعة حتى أنهم حللوا الخمر وحللوا الزواج بأكثر من أربعة ، وأن المكلف اذا بلغ مبلغ العلماء سقطت عنه الصلاة والصيام وغيرها من العبادات ، وهو يشير الى ذلك بقوله :

« سمعت قاضى القضاة بدر الدين بن جماعة يقول وقد حضر مجلسه (أى مجلس ابن سبعين) : ولا شك أن الذى ظهر به ابن سبعين هو مسروق من عقيدة ابن المرأه (ابن دهاق) وابن أحلى وأتباعه اذ كانوا كلهم اشتغلوا بمرسية . ولنذكر شيئا عن حال هذين الرجلين لنفهم منه انحلالهم وانحلال ابن سبعين من الشريعة : فأما ابن أحلى ، فهو على ما وجدت بخط أبى حيان ، نقلا عن الاستاذ أبى جعفر بن الزبير أبى عبد الله محمد بن على بن أحلى اللوزقى ، كان لزم بمرسية ابن المرأة ، وهو أبو اسحاق بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسى المالقى شارح « الارشاد » لامام الحرمين ، ونقل عنه مذهب ابتداع لم يسبق اليه ، فمن ذلك قولهم بتحليل الخمر وتحليل نكاح أكثر من أربعة ، وأن المكلف اذا بلغ درجة العلماء عندهم

---

(١٩) أبو حيان الاندلسى : النهر الماد من البحر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، جـ ٣ ، على هامش البحر ص ٤٤٨ - ٤٤٩

سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك . وقد استبان بهذا شىء من حال ابن أحلى وابن المرأة لأنه (أى ابن سبعين) أخذ عنه (أى عن ابن المرأة) (٢٠) .

ولكن هذا الذى ينسبه الفاسى وغيره الى المدرسة الشوذية من القول باسقاط التكليف والتحلل من الشريعة هو محض تشنيع ، يدل على ذلك ما نجده فى كثير من رسائل أحد أركان هذه المدرسة ، وهو ابن سبعين ، التى يوجهها الى تلاميذه من حثهم على التمسك بالشريعة ، وتقديمها على الحقيقة ، مع الوقوف على حدود الحلال والحرام ، وحسبنا أن نستدل بشاهد من كلام ابن سبعين نفسه قائلا لتلاميذه فى احدى هذه الرسائل :

« حفظكم الله ، حافظوا على الصلوات ، وجاهدوا النفس فى اجتناب الشهوات ، وكونوا أوابين توابين ، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق ، واعملوا على نيل الدرجات السنية ، ولا تغفلوا عن الأعمال السنية ، وخلصوا مخصص الأعمال الالهية ومهملها ، وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومجملها ، ولازموا المودة فى الله بينكم ، وعليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما لأنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التى فى زمانكم هذا (يشير الى انحرافات التصوف فى عصره) ، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله لأنها حقيقة كما سمى اللديغ سليما ، وأهلها مهملون حد الحلال والحرام ، مستخفون بشهر الصوم والحج وعاشوراء والاحرام ، قاتلهم الله أنى يؤفكون » (٢١) .

ولعل خصومة فقهاء الاندلس للمدرسة الشوذية راجع الى أنهم كانوا يعادون الفلسفة والتصوف الفلسفى ، بل ويعادون أيضا علم الكلام لامتزاجه بالفلسفة خصوصا عند المتأخرين كامام الحرمين الجوينى ، ولذلك هاجموا ابن سبعين ممثل هذه المدرسة ، ونبهوا الى دراسته للفلسفة وعلوم الأوائل ، وكأن دراسة هذه العلوم وحدها كافية للتشكك فى عقيدته ، ويشير الفاسى الى ذلك بقوله :

« اشتغل (ابن سبعين) بمرسية فى مبدأ أمره بعلوم الأوائل من المنطق والالهى والطبيعى والرياضى الذى مجموع الحكمة عليه والتى تدعى الفلسفة ! ونظر فى شىء من أصول الدين على طريقة الأشعرية المتقدمين ، ومهر فيما ظهر به من المعتقد ، وأظهر أن ما قال به هو عين التحقيق ، وأنه فوق التصوف رتبة» (٢٢).

---

(٢٠) العقد الثمين ، ص ٢٩٥ – ٢٩٦

(٢١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٣

(٢٢) العقد الثمين : مجلد ٣ ، ص ٢٩٣

وممن هاجموا ابن سبعين أيضا شيخ المتكلمين باشبيلية ثم بتونس أبو بكر ابن خليل السكونى ، وذهب ابن خلدون الى حـد القول بأن هجوم السكونى عليه كان سببا فى تركه الاندلس وارتحـاله الى المشرق ، وهو يقول حول هذا : « وأعلنه بالنكير له (أى ابن سبعين) والمطالبة له شيخ المتكلمين بأشبيلية ثم بتونس أبو بكر ابن خليل السكونى ، فتنمر له المشيخة من أهل الفتيـا وحملة السنة ، وسخطوا حالته ، وخشى (ابن سبعين) أن تأسره البينات فحلق بالشرق ونزل مكة » (٢٣) .

وهكذا لقيت المدرسة الشوذية فى الاندلس هجوما عليها من جانب الفقهاء ، وما ذلك الا لأنهـا تصوفها على أساس من الفلسفة ، واتجهت فى تفسير علاقة الله بالعالم الى القول بالوحدة الوجودية ، واستفـادت من التراث الفلسفى الاندلسى بوجه عام .

٤ — على أن طائفة من الصوفية السنيين كالشاذلية فى المغرب، يمثلهم الصوفى أحمد بن زروق المتوفى سنـة ٨٩٩ هـ ، توسطوا بين خصوم المـدرسة الشوذيـة وأنصارها ، فلا هم من المكفرين لهم ولا هم من المقبلين عليهم ، وآثروا ألا يشغلوا مريديهم بتعاليمهم لأن مؤلفاتهم — وخصوصا مؤلفـات ابن سبعين — عسيرة الفهم مليئة بالمبهمـات والموهمات ، وعندئذ يأخـذ العـالم ذو القريحة الصادقة والفطرة السليمة بمـا بان وجهه منها ، ويسلم فيمـا عداه ، ويرى أحمد زروق أن التوقف فى الحكم على ابن أحلى أو ابن سبعين وأمثالهما مطلوب مع حسن الظن ، وحول ذلك يقول فى كتابه « قواعد التصوف » :

« التوقف فى محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما يتبين وجهه من خير أو شر . ومبنى الطريق على ترجيح الظن الحسن عند موجبه وان ظهر معارض ، حتى قال ابن فورك رحمه الله : الغـلط فى ادخال ألف كـافر بشبهة اسلامه ، ولا الغلط فى اخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه ... فمن ثم اختلف فى جمـاعة من الصوفية كابن الفارض وابن أحلى والعفيف التلمسانى وابن ذى سكن وأبى اسحق التجيبى والششترى وابن سبعين والحاتمى وغيرهم . وقد سئل شيخنا أبو عبد الله القورى وأنا أسمع ، فقيل له : ما تقول فى ابن عربى الحاتمى ؟ فقال : أعرف بكـل فن من أهل كل فن . قيل له : ما سألناك عن هذا . قال : اختلف فيه من الكفر الى القطبانية قيـل له : فما ترجح ؟ قال : التسليم . قلت : لأن فى التكفير خطرا ، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة اتباع السامع لبهماته وموهماته » (٢٤) .

---

(٢٣) تاريخ ابن خلدون ، طبعة دى سلان ، ، ص ٤١٦

(٢٤) أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف على وجه يجمـع بين الشريعة والحقيقة ، القـاهرة (بدون تاريخ) ، قاعدة ٨٥

ويقول الشيخ زروق أيضا : « وفى أضراب ابن سبعين كثير من المبهمات والموهمات ، فوجب التجنب جملة كحل الخطر ، الا لعالم يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ فيه » (٢٥) .

ويتبين موقف الشيخ زروق بوضوح أكثر من ابن أحلى وابن سبعين ، وهما من أركان المدرسة الشوذية ، وغيرهما من متفلسفة الصوفية ، فى التنبيه على ما يمكن أن يؤدى اليه قراءة كلامهم من الشبهات فى قاعدة من قواعده يقول فيها :

« حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزى ، وفتوحات الحاتمى ، بل كل كتبه ، أو جلها كابن سبعين ، وابن الفارض ، وابن أحلى ، وابن دوسكين ، والعفيف التلمسانى ، والأيكى العجمى ، والأسود الاقطع ، وأبى اسحق التجيبى ، والششترى ، ومواضع من الاحياء للغزالى جعلها فى المهلكات منه ، والنفخ والتسويه له ، والمضنون به على غير أهله ، ومعراج السالكين له ، والمنقذ ، ومواضع من قوت القلوب لأبى طالب المكى ، وكتب السهروردى (المقتول) ونحوهم . فلزم الحذر من شوارد الغلط ، لا تجنب الجملة ومعاداة العلم ، ولا يتم ذلك الا بثلاث : قريحة صادقة ، وفطرة سليمة ، وأخذ ما بان وجهه ، وتسليم ما عداه ، والا هلك الناظر فيه باعتراض على أهله ، وأخذ الشىء على غير وجهه » (٢٦) .

٥ — ولعله قد تبين مما سبق كيف نشأت المدرسة الشوذية فى التصوف الفلسفى فى مدينة اشبيلية فى القرن السادس الهجرى ، وكيف كانت امتدادا لمدرسة ابن مسرة ، شأنها فى ذلك شأن مدرسة ألمرية ، وأنه انتمى الى هذه المدرسة عدد من الصوفية المتفلسفين الكبار من القائلين بوحدة الوجود ومنهم ابن دهاق وابن أحلى وابن وصلة وابن سبعين ، وكيف شغلت مفكرى الاندلس وغيرهم من مفكرى العالم الاسلامى من حيث عقيدة أصحابها فرأى بعضهم خروجهم عن الاسلام . والتحلل من الشريعة ، ورأى البعض الآخر التوقف فى الحكم عليهم مع حسن الظن بهم .

وفى رأينا أن هذه المدرسة التى ننبه اليها فى هذا البحث لا تزال فى حاجة الى مزيد من الدراسة للكشف عن شخصياتها — باستثناء ابن سبعين — اذ لا تزال معلوماتنا عن الشوذى وهو مؤسسها غير كافية ، وكذلك عن تلميذه ابن دهاق . أما ابن أحلى ، الذى يتردد اسمه كثيرا فى مصادر التصوف وكتب التراجم كأحد كبار متفلسفة الصوفية من القائلين بالوحدة ، فمعلوماتنا عنه أيضا قليلة للغاية .

---

(٢٥) كتاب قواعد التصوف ، قاعدة ١٠٨

(٢٦) كتاب قواعد التصوف ، قاعدة ٢٠٦

وليس من شك فى أن رسم صورة متكـاملة ودقيقة لهذه المدرسة يحتـاج الى مواصلـة البحث فى التراث الصوفى الفلسفى فى الانـدلس ، خصوصا في القرنـين السادس والسابع الهجريين ، ونأمل أن نهتدى الى بعض المخطوطات الجديدة التى قد تعيننا على ازالة الغموض الذى يكتنف بعض شخصيات هذه المدرسة وتعاليمهم فى التصوف ؟

دكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

تأثير منار الاسكندرية فى عمارة بعض مآذن المغرب والأندلس

لم يحظ أثر من الآثار بشهرة عالمية فى التاريخ مثلما حظى به منار الاسكندرية ، أحد أعاجيب الدنيا (١) وغرائبها ، وكان منذ انشائه الى أن تداعت جدرانه وتهاوت قواعده قرب منتصف القرن الرابع عشر الميلادى المعلم الرئيسى فى طبوغرافية الاسكندرية ، ولهذا لم يخل كتاب فى الجغرافية العربية أو فى أدب الرحلة الى مصر فى العصر الاسلامى من وصف لهذا المنار يطول أو يقصر حسب مقتضى الحال ، رغم الاضرار التى أخذت تتعاوره والمصائب التى توالت عليه منذ أن أطاح زلزال سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) بطابقه العلوى (٢) الى أن استولى عليه الخراب عند

---

(١) يعتبر المسعودى منار الاسكندرية « أحد بنيان العالم العجيب » (المسعودى ، التنبيه والاشراف ، طبعة بيروت ، ١٩٦٥ ص ٤٧) وينقل عنه المقريزى نفس العبارة فى (كتاب المواعظ والاعتبار ، طبعة بيروت ، مجلد ١ ص ٢٧٥) ، ويضيف على ذلك بأن عبد الله بن عمرو بن العاص اعتبر المرآة المعلقة بأعلى المنارة أحد عجائب أربعة فى العالم (المرجع السابق ص ٢٧٨) وذكر ابن رشد السبتى أن منار الاسكندرية « من عجائب المصنوعات وغرائب المرئيات » (ابن رشد السبتى ، رحلة المغرب والأندلس تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ، ج ٢ ، تونس ١٩٨١ ص ٩٤) . وربما اعتبرت من الأعاجيب بسبب المرآة التى نصبت بأعلاها ، وكانت فى كتابات الجغرافيين العرب مرآة عظيمة وضعت مرقبا لتشاهد منها مراكب البحر اذا أقبلت من رومة على مسافة تعجز الأبصار عن ادراكها (المسعودى ، المصدر السابق ص ٤٧ - المقريزى ، المرجع السابق ، مجلد ١ ص ٢٧٦) . ونلاحظ أن ياقوت هو الجغرافى الوحيد الذى يعتبر الغرائب التى نسبت الى منار الاسكندرية ضربا من التهويل والمبالغة ، فيقول : « وأما منارة الاسكندرية فقد قدمنا اكثارهم فى وصفها ومبالغتهم فى أمرها ، وكل ذلك كذب لا يستحى حاكيه ولا يراق الله راويه ، ولقد شاهدتها فى جماعة من العلماء ، وكل عاد منا متعجبا من تخرص الرواة وذلك انما هى بنية مربعة شبيهة **بالحصن والصومعة مثل سائر الأبنية** » . وفى موضع آخر يقول : « وكل ما يحكى غير هذا فهو كذب لا أصل له » (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة الاسكندرية) . وذكر الهروى أن المنارة أصبحت منذ أن فقدت طابقها العلوى بسبب الزلازل مثل أى برج للمراقبة على الساحل (الهروى ، كتاب الاشارات الى معرفة الزيارات دمشق ١٩٥٣ ، ص ٤٩) .

(٢) السيوطى ، حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة ، ج ٢ ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ ص ١٦٥ وقد أثرت الزلازل بعد ذلك على بنيان المنار ، فقد ذكر المسعودى أن ما يقرب من ٣٠ ذراعا من أعلى المنار تهدم بتأثير الزلزال العنيف الذى وقع فى أيامه فى شهر رمضان سنة ٣٤٤ هـ (٩٥٥ م) =

زيارة الرحالة ابن بطوطة الثانية للاسكندرية فى سنة ٧٥٠ هـ (١٣٤٩ م) (٣) ، ورغم نماذج أخرى مصغرة أقيمت بعد انشاء منار الاسكندرية فى مناطق مختلفة من حصون البحر المتوسط على غرار منار الاسكندرية مثل منارة قادس (٤) . فكان الموضوع الرئيسى فى كتابات الجغرافيين والرحالة العرب مشارقة ومغاربة على السواء ، ومنهم ابن رسته وأبو الحجاج يوسف بن محمد الاندلسى المعروف بابن الشيخ ، وابن الفقيه الهمذانى ، والمسعودى وابن حوقل وأبو عبيد الله البكرى والهروى وابن جبير الاندلسى وعبد اللطيف البغدادى ، وبنيامين التطيلى ، والشريف الادريسى ، وصاحب كتاب الاستبصار ، وياقوت الحموى ، وخالد بن عيسى البلوى ، وابن رشد السبتى ، وغيرهم ، فقد أسهبوا فى وصفه على نحو يتفق اجمالا مع صورة المنار التى اصطلح الباحثون على أنها تمثل الصورة الأقرب الى حقيقة المنار ، وذلك بعد الرجوع الى المصادر اليونانية واللاتينية والعربية والاستعانة بنقوش العملات ورسوم الفسيفساء بسور سان ماركو بالبندقية (٥) ومنهم الفريد بتلر وتيرش وفيليث ارناندث ، ونستدل من كتاباتهم على أن المنار كان يتألف من طابق رئيسى يتمثل فى برج ضخم مربع القاعدة يبلغ ارتفاعه ستين مترا ، تميل جدرانه ميلا خفيفا نحو الداخل كلما ارتفعت ، ويعلوه

=

(المسعودى ، التنبيه والاشراف ، ص ٤٨) كما تعرض المنار لزلزال آخر أشد عنفا حدث فى سنة ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ م) تهدم بسببه المسجد الذى كان قد أقامه الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدارى بأعلى المنار (السيوطى ، المرجع السابق ، جـ ٢ ص ١٧٨) .

(٣) ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، المسماة تحفة النظار فى غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار ، طبعة صادر – بيروت ، بيروت ١٩٦٠ ص ٤٠

(٤) المسعودى ، التنبيه والاشراف ، ص ٦٩

وعن هذا المنار يقول المسعودى : « وفى هذه الجزيرة (جزيرة قادس) منارة عظيمة عجيبة البنيان ، على أعاليها عمود عليه تمثال من النحاس يرى من شذونة وورائها لعظمه وارتفاعه » . ويذكر الجغرافى أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الزهرى ، أنه كان « فى هذه المدينة (قادس) المنارة العجيبة ، وكانت تشبه منارة الاسكندرية ، وكان ارتفاعها مائة ذراع ، وكانت مربعة مبنية بالكذان الأحرش المحكم النجارة ، معقود بأعمدة النحاس الأحمر ، وكان فى رأس هذه المنارة مربع ثان قدر ثلث الاول ، وكان فى رأس هذا المربع الصغير شكل مثلث محدود له أربعة أوجه » (الزهرى ، كتاب الجغرافية ، تحقيق محمد حاج صادق ، ص ٩٠) ويذكر نفس الجغرافى بعد ذلك أنه كان يعلو رأس المثلث المذكور لوحة من الرخام نصب عليها تمثال لآدمى ينظر بوجهه الى ناحية المغرب مما يلى البحر . وقد ورد وصف مماثل لهذا المنار فى كتاب « ذكر بلاد الأندلس » لمؤلف مجهول (تحقيق لويس مولينا ، مدريد ١٩٨٣ جـ ٢ ص ٦٦) . وقد ذكر صاحب هذا الكتاب أن على بن عيسى بن ميمون عندما ثار فى أواخر المرابطين بجزيرة قادس طمع فى أن يكون هذا التمثال من الذهب ، فأقدم على هدمه ولكنه تبين له أنه من اللاطون المموه بالذهب ، وذلك فى سنة ٥٤٠ هـ (١١٤٥ م) (مجهول ، ذكر بلاد الأندلس ، ص ٦٧) .

(٥) السيد عبد العزيز سالم ، المآذن المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٧ ، تاريخ الاسكندرية وحضارتها فى العصر الاسلامى ، الاسكندرية ١٩٨٢ ص ٣٣ .

طابق ثان مثمن الشكل أقل حجما ، يبلغ ارتفاعه ثلاثين مترا ، وتتخذ جدرانه نفس الميل الى الداخل ، ويلى ذلك طابق أسطوانى الشكل ارتفاعه ١٥ مترا ينتهى من أعلاه بجوسق قائم على ثمان أعمدة من الجرانيت مكلل ببناء مثلث الشكل ينتهى رأسه بتمثال ضخم من البرونز ارتفاعه ٧ أمتار يمثل اله البحر يوسيدون . وكان الصعود الى المنار يتم بواسطة طريق صاعد مبسوط لا درج له يقول عنه الجغرافى أبو عبيد الله البكرى من جغرافيى الاندلس فى القرن الحادى عشر : « يرقى اليه فى علو ، ويصعد من أسفلها الى أعلاها ، وهو البناء الأول ، فارسان متراكبان فى أرض سهلة لا يكاد يعلم الراقى هل رقى أو مشى فى سواء من أرض ، وفى كل عطف من هذا المصعد باب دار ، داخلها بيوت مربعة ، ثلثمائة وستة وستون بيتا (٦) ، وعطف مطالعها من أسفلها الى أعلاها اثنان وسبعون عطفا »(٧) ويذكر المسعودى أن مصعد المنار مبسط مؤرب بغير درج ، كما يردد المقريزى نفس العبارة فيؤكد أن المنارة كانت مبسطة من الداخل مؤربة بغير درج (٨) .

وربما كان التشابه الواضح الذى لاحظه بتلر بين شكل المئذنة وشكل المنار السكندرى الدافع الحقيقى الذى أوحى الى تيرش Thierschفى كتابه المنائر Pharos الادلاء بنظريته التى يرجع فيها أصل نظام المئذنة الى منار الاسكندرية ، وقد تابعه فى هذا الرأى بعض الباحثين ومنهم عالم الآثار الاسبانى المتعرب فيلث ارناندث خيمنث (٩) ، الا أن الأستاذ كريسويل يعترض على نظرية تيرش ويرفض الأخذ بها ، وقد رتب فى سياق عرضه الذى فند فيه نظرية تيرش المآذن بقدر امكانه ترتيبا تاريخيا وخرج من ذلك بنتيجة هامة وهى أن المآذن التى يتعاقب فيها الطابق المربع فالمثمن فالمستدير هى أندر أنواع المآذن ، وأن مآذن هذا النوع تطورت بالتدريج من عناصر لا علاقة لها بنظام منار الاسكندرية ، اذ أن أول مئذنة تتألف من هذه الطوابق الثلاثة المربع فالمثمن فالمستدير وهى مئذنة ضريح سلار وسنجر الجاولى لم تبن قبل عام ١٣٠٤ م ، وفى هذه السنة كان منار الاسكندرية قد فقد طابقه العلوى وكان فى طريقه الى الانهيار . وينتهى كريسويل الى القول بأن أصل نظام المآذن يتمثل فى الصوامع المسيحية التى كانت قائمة فى سوريا قبل الفتح

---

(٦) ينكر ياقوت هذا العدد الكبير من البيوت أو الغرف المربعة التى تشغل النواة الداخلية لمنار الاسكندرية فيقول : « وليس فيها كما يقال غرف كثيرة ومساكن واسعة يضل فيها الجاهل بها » (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة الاسكندرية) .

(٧) Miguel Asín, Nuevos datos sobre el Faro de Alejandría, al-Andalus, vol. III, fasc. 1, 1935, p. 137.

(٨) المسعودى ، التنبيه والاشراف ، ص ٤٧ — المقريزى ، الخطط ، مجلد ١ ص ٢٧٧

(٩) Félix Hernández Giménez, el Alminar de Abd al-Rahman III en la Mezquita mayor de Córdoba: Génesis y Repercusiones, Granada, 1975, pp. 43, 133

الاسلامى (١٠) . وقد أيد الدكتور أحمد فكرى رأى كريسويل فيما ذهب اليه من أنه لا توجد علاقة تاريخية أو أثرية بين مئذنة القيروان وهى أقدم المآذن التى وصلت الينا ومنارة الاسكندرية القديمة كما يدعى تيرش (١١) ، وقد أيدناه فى دراستنا لمآذن القاهرة واعتبرنا الأبراج السورية المصدر الذى استهملت منه المئذنة نظامها المعمارى (١٢) ، بينما يذهب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد الى أن المنار كان له تأثيره على بناء أبراج الكنائس فى مصر والشام وأن هذه الأبراج أوحت الى المسلمين بناء مآذن المساجد (١٣) وقبل أن نمضى فى دراستنا لموضوع البحث لابد من الاشارة الى أن منار الاسكندرية ، مثار هذا التنافس ، يختلف من حيث الوظيفة ومن حيث النسب عن المئذنة ، فقد كانت مهمته الأساسية تستهدف هداية السفن الى بر الأمان (١٤) . وكثيرا ما أنقذ منار الاسكندرية فى العصر الاسلامى سفنا كانت قد ضلت طريقها الى الثغر وتلاعبت بها العواصف والأنواء (١٥) . أما المئذنة فوظيفتها الأساسية تقتصر على الأذان وابلاغ صوت

---

(١٠) Creswell, The evolution of the minaret, Burlington magazine, Mars, Mai, Juin, 1926, p. 9

وانظر السيد عبد العزيز سالم ، المآذن المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٨

(١١) أحمد فكرى ، المسجد الجامع بالقيروان ، القاهرة ، ١٩٣٦ ص ١١١ هامش ٢

(١٢) السيد عبد العزيز سالم ، المآذن المصرية ، ص ٩

(١٣) سعد زغلول عبد الحميد ، الاسكندرية منذ الفتح الاسلامى الى بداية العصر الفاطمى ، من كتاب تاريخ الاسكندرية منذ أقدم العصور ، محافظة الاسكندرية ، ١٩٦٣ ص ٢٣٦

(١٤) نستدل مما أورده ابن جبير الأندلسى عند وصوله الى الاسكندرية أن منار الاسكندرية هو الذى وجه السفينة التى كان يركبها الى برا للامان ، ومما ذكره فى ذلك قوله : « ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها المنار الذى قد وضعه الله عز وجل على يدى من سخر لذلك آية للمتوسمين وهداية للمسافرين ، لولاه ما اهتدوا فى البحر الى بر الاسكندرية ، يظهر على أزيد من سبعين ميلا ... » (ابن جبير ، الرحلة ، تحقيق william wright ، ليدن ١٩٠٧ ص ٤١) ، وفى موضع آخر يقول : « وفى صبيحة يوم السبت التاسع والعشرين من الشهر المذكور (ذى الحجة سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) أطلع الله علينا البشرى بالسلامة بظهور منار الاسكندرية على نحو العشرين ميلا » (رحلة ابن جبير ، ص ٣٨) .

(١٥) يصور البلوى فى رحلته البحرية الى ثغر الاسكندرية الموسومة بالرحلة الحجازية التى قام بها فى سنة ٧٣٧ هـ (١٣٣٦ م) حالة اليأس والقنوط من النجاة التى سيطرت على ركاب سفينته وذلك عندما أيقن الجميع بالهلاك الى أن ظهر منار الاسكندرية فكان ذلك بردا وسلاما على الجميع اذ استشعروا عند رؤيته بالأمان . وفى ذلك يقول البلوى : « فتمكن اليأس ، وعظم البأس ، وسقط فى أيدى الناس ، فضجوا بالدعاء ، ونقص لهم من تلك الجرعة التى كانوا يأخذونها من الماء ، واختلفت اليهم أنواع الهلاك والبلاء ، فلما رأيت تلك الشدة ، جمعت الأصحاب من قراء القرآن ، فاجتمع منهم نحو الثلاثين رجلا ، فقلت لهم ما لنا الا اللجاء الى الله عز وجل وأتوسل اليه بكتابه وبرسوله ، فصلينا العشاء الأخيرة ، وقسمت عليهم القرآن مجزءا ، وأقمنا على التلاوة والقراءة ليلتنا تلك ، فلم يكن الا أمد يسير وشفع الله فينا كتابه العظيم ونبيه الكريم ، وهبت ريح سرنا بها

=

المؤذن الى آفـاق بعيدة (١٦) . ولـم يكن من الضرورى أن تكون المئـذنة مربعة القـاعدة ، فقد تكون مثمنة الشكـل وقد تتخذ الشكـل الأسطوانى المنتظم أو الأسطوانى المخروطى ، وقد تجمع فى آن واحد بين برجين الأدنى مربـع والأعلى المثمن ، وقد تجمع بين ثلاثـة أبراج : المربع فـالمثمن فـالمستدير . الا أن الجدير بالملاحظة أن مآذن المغرب والأندلس اتخذت طابعا واحدا هو المئذنة المربعة ذات الطابق الواحد أو الطابقين وهو الغالب ، وفى أحيان قليلة الطوابق الثلاثة .

ومع أننى لا أقر نظرية تيرس فى أصل المئذنة ، الا أننى أميل الى الاعتقاد بأن منار الاسكندرية أثر الى حـد ما فى نظام المـآذن فى المغرب والاندلس على وجه الخصوص ، سواء من حيث الطابع العـام للمئذنة أو من حيث النظام الداخلى الذى يتمثـل فى الطريق الصاعـد بغير درج وفى الغرف الموزعة فى النواه المربعة الوسطى التى يدور حولها الطريق المذكور : فمئذنة المسجد الجامع بالقيروان ، وهى أقدم مآذن المغرب والأندلس (١٠٥ هـ/١٢٣ م) تتألف مثل منار الاسكندرية من ثلاثة طوابق مربعة الشكل ومتراجعة ، تميل جدرانها من جهاتها الأربع ميلا

=

حتى أنعم الله سبحانه وظهر منار الاسكندرية ، فأعلم الناس بذلك ، فضجوا سرورا بالدعاء والبكاء وأعلنوا بالحمد والشكر لله تعالى والثناء ... فقلت :

بشراكم لاح المنـار الأسعـد ودنا على اليـأس المرام الأبعد
وتنفس الكرب الذى كنـا بـه فى حالـة البلوى نقوم ونقعـد

(البلوى ، تاج المفرق فى تحلية علماء المشرق ، ج ١ص ١٦٩) .

(١٦) نلاحظ أن بعض المآذن الأندلسية كان من أهدافها بالنسبة للمدن المقامة فى أراضى مستوية هداية المسافرين الى موقع المدينة لا سيما اذا كانت تتخلل الطرق اليها مرتفعـات كالشأن فى مدينتى قرطبة واشبيلية ولهذا كان ارتفاع المئذنة يصل الى ما يقرب من خمسة أمثال طول القاعدة المربعة ، كما كانت تتوج بسفود بارز من الحديد تركب فيه كرات معدنية أو تفافيح ضخمة ومذهبة تسطع فى الأفق على مسافات بعيدة ، وربما كان ذلك سببا فى تسميتها بالمنارات . وتحتفظ اللغة الاسبانية بهذه التسمية للدلالة على المئذنة فهى Alminar أو Alminarete المنـارة ، وهى تسمية تكشف عن وظيفتها فى الانارة والهداية ، وهذا النوع من المآذن يتمثل فى مئذنة جامع قرطبة التى ركبت فى أعلى قبتها ثلاثة تفافيح تغشى الأبصار ببريقها ولألائها : التفاحة الوسطى فضية والتفاحتان الأخريان مفروغتان من الذهب ، كذلك يتمثل هذا النوع من المآذن فى مئذنة جامع قصبة الموحدين باشبيلية التى كانت تنتهى من أعلى بقبة ركبت فيها أربع تفاحات ضخمة مذهبة تتدرج فى الصغر كلما ارتفعت ، ومما ذكره ابن صاحب الصلاة بشأن مئذنة اشبيلية قوله : « وهذه الصومعة ... لا صومعة تعدلها فى جميع مساجد الأندلس سمو شخص ، ورسو أصل ، ووثاقة عمل وبنيان بالآجر ، وغرابة صنعة ، وبدائع ظاهرة ، قـد ارتفعت فى الجو وعلت فى السماء ، **تظهر للعين على مرحلـة من اشبيلية مـع كواكب الجوزاء** » (ابن صاحب الصلاة ، كتاب المن بالامامة ، تحقيق د. عبد الهادى التازى ، بيروت ١٩٦٤ ص ٤٨٠ . ٤٨١) . وفى موضع آخر يشير ابن صاحب الصلاة الى تركيب العمود الذى يحمـل التفـافيح الضخمة المذهبة وعددها أربعة فى أعلى صومعة الصومعة ، كما يذكر أنه استخدم فى طلائها بالذهب سبعة آلاف مثقال كبـار يعقوبية ، أى ما يعـادل اليوم ٢٩ كيلوجراما و ٥٠٥ جرامـا من الذهب . فلما رفعت التفافيح وركبت فى العمود غطيت بالأغشية من شقاق الكتان ، ثم كشفت عن « أغشيتها فكادت تغشى الأبصار من تألقها بالذهب الابريز وبشعاع رونقها » (ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٨٤) .

خفيفا نحو الداخل كلما ارتفعت ، بحيث يتسع عرضها كلما اقتربت من سطح الأرض على نحو يبرز قوة اتزان بنيانها ورسوخ قواعدها ، ويكسب المئذنة قوة وارتكازا وثباتا . هذه الصورة تشبه بوجه عام صورة منار الاسكندرية من حيث الطوابق الثلاثة المتراجعة ومن حيث ميل الجدران الأربعة ميلا خفيفا الى الداخل كلما ارتفعت ، ومن حيث القبة العليا التى تتوج هذه الطوابق وان كانت مفصصة فى القيروان ومسحوبة فى منار الاسكندرية ليستقر عليها التمثال العلوى . ووجه الاختلاف بينها وبين منار الاسكندرية يتمثل من حيث الشكل العام فى أن الطابق الأوسط فى المئذنة مربع الشكل فى حين يتخذ شكلا مثمنا فى منار الاسكندرية ، وكذلك فى أن الطابق الثالث بالمئذنة مربع الشكل بينما نجده أسطوانيا فى المنار . وعلى غرار هذه المئذنة أقيمت مئذنة جامع سفاقس سنة ٣٧٠ هـ (٩٨١ م) ، وربما أقيمت من هذا الطابع فى العصر الأغلبى أو الفاطمى مآذن مماثلة لم تصل الينا ، وربما كانت مئذنة مشهد الجيوش بالقاهرة (٤٧٢ هـ/١٠٨٥ م) صدى لها ، فهذه المئذنة الأخيرة ، رغم صغر حجمها ، تجمع بين الطوابق الثلاثة المتراجعة ، بالاضافة الى ظهور الطابق المثمن لأول مرة فى نظام المآذن ذات الطوابق الثلاثة ، وان كان هذا الشكل المثمن طبق فى الطابق العلوى من مئذنة الجيوش ولم يطبق فى الطابق الأوسط على غرار منار الاسكندرية .

واذا كان الشكل العام لمنار الاسكندرية الانموذج الذى احتذاه المعماريون فى المغرب الأدنى لمئذنتى القيروان وسفاقس ، فان عمارته الداخلية كانت المصدر الذى استوحى منه مهندسو المنصور الموحدى النظام الداخلى لثلاثة مآذن توائم تتفق جميعا فى الضخامة والرسوخ ، وفى الرشاقة والسمو نذكرها على التوالى : مئذنة جامع الكتبية بمراكش ومئذنة جامع قصبة الموحدين باشبيلية ، ومئذنة جامع حسن بالرباط : فطول قاعدة مئذنة الكتبية يبلغ ½ ١٢ مترا (١٧) فى حين يصل فى مئذنة جامع اشبيلية الى ١٣,٦٥ مترا (١٨) وفى مئذنة جامع حسن بالرباط ١٦,١٥ مترا (١٩) . أما الارتفاع فيصل فى مئذنة الكتبية الى أعلى التفافيح

---

(١٧) السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الكبير ، ج ٢ بيروت ١٩٨١ ص ٨٤٧ . ولكن فيلث هرناندث يجعل طول القاعدة ١٢,٨١ مترا (Félix Hernández, op. cit., p. 113)

(١٨) السيد عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٨ ، لاخيرالدا باشبيلية ، مجلة المجلة ، العدد التاسع ١٩٥٧ ، وانظر المغرب الكبير ، ص ٨٥٨ . ويحدد فيلث ارناندث طول القاعدة ١٣,٦١ مترا (Félix Hernández, op. cit., p, 113) أما مارسيه G. Marçais فقد ذكر أن طول القاعدة ١٤,٨٥ مترا (G. Marçais, l'architecture musulmane d'Occident, Paris, 1954, p. 21) وواضح أن هذا التقدير مبالغ فيه وغير صحيح . أما تراس Terrasse فيجعله ١٤ مترا (H. Terrasse, L'art Hispano mauresque, Paris, 1932, p. 321) ونميل الى الأخذ بتقدير فيلث ارناندث باعتباره مهندسا أكثر دقة فى قياس الأطوال .

(١٩) Félix Fernández, op. cit,. p. 113 ويجعلها تراس ١٦ مترا (Terrasse, op. cit. 321)

الثلاثة المتوجه لقبتها نحو ٦٧,٥ مترا (٢٠) بينما يبلغ ارتفاع ما وصل اليه البناء فى مئذنة الرباط التى لم يتم بناؤها ٤٤ مترا (٢١) ، وكان مقدرا لهذا الطابق أن يتجاوز فى الارتفاع ٦٠ مترا (٢٢) . أما مئذنة اشبيلية ، فيصل ارتفاع القسم الاسلامى منها الى ٦٩,٦٥ مترا (٢٣) . ولدينا نص تاريخى صريح وفى غاية الأهمية أورده عبد الواحد المراكشى من مؤرخى المغرب المعاصرين لدولة الموحدين يؤكد بما لا يدع مجالا للشك فى أن صورة منار الاسكندرية كانت ما تزال راسخة فى مخيلة الخليفة أبى يوسف يعقوب المنصور ، وأنه أملى على مهندسيه رغبته فى أن تماثل صومعة جامعه بالرباط منار الاسكندرية الشهير فى الضخامة وفى الارتفاع وفى النظام الداخلى للبناء ، حيث يتم الصعود الى أعلى الطابق الأول بواسطة طريق مستو صاعد بدون درج يبلغ عرضه مترين ، ويدور فى صعوده حول النواة المربعة المركزية لهذه المئذنة التى تشغلها غرف متراكبة تعلو الواحدة الأخرى يبلغ عددها ستة (٢٤) . يقول عبد الواحد المراكشى فى سياق حديثه عن منصور الموحدين : « وبنى فيها (أى فى مدينة الرباط) مسجدا عظيما كبير المساحة ، واسع الفناء جدا ، لا أعلم فى مساجد المغرب أكبر منه ، **وعمل له مئذنة فى نهاية العلو على هيئة منار الاسكندرية يصعد فيه بغير درج** ، تصعد الدواب بالطين والآجر والجص وجميع ما يحتاج اليه الى أعلاها ، ولم يتم هذا المسجد الى اليوم لأن العمل ارتفع عنه بموت أبى يوسف » (٢٥) . ويعلق الاستاذ هنرى تيراس Henri Terrasse على تأثر المنصور الموحدى بالاسكندرية بقوله : « ومن الغريب حقا أن نطالع هنا اسم الاسكندرية بدلا من دمشق وبغداد ، فان شهرة الاسكندرية

---

(٢٠) H. Terrasse, H. aBsset, Sanctuaires et Forteresses almohades, Paris. 1932, p. 108 السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الكبير ، ص ٨٤٧ G. Marçais, op., cit., p. 209

(٢١) Marçais, L'architecture unes. d'Occident, p. 210 ، السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الكبير ، ص ٥٨٠

(٢٢) Terrasse, op., cit., p. 321

(٢٣) السيد عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، ص ٦٦

(٢٤) ويبلغ عدد هذه الغرف فى مئذنة الكتبية ستة وفى مئذنة اشبيلية سبعة ، وتتفاوت الغرف فى هذه المآذن الثلاثة فى الاتساع وتعلوها قباب أو قبوات متنوعة : ففى الكتبية نجد القبة نصف الكروية والقبة المفصصة والقبة التى تتخذ شكل هرم ناقص على قاعدة مثمنة والقبة ذات الضلوع البارزة المتقاطعة التى تشبه احدى قباب جامع قرطبة واحدى قبات مسجد باب مردوم بطليطلة وقبوة بهو البنود بقصر اشبيلية وان كانت تختلف عنها جميعا فى أن قبة الكتبية تتسم بالرشاقة والدقة المتفاهية . ويتخلف من تقاطع الضلوع فراغ مثمن الشكل تشغله قبيبة من المقرنصات
Terrasse, Sacntuaires et forteresses almohades, pp. 175, 176
أما غرف مئذنتى الرباط واشبيلية فمتنوعة (Marçais, op. cit., p. 210) هى الأخرى من حيث نظام التقبيب ، وأغلبها قبوات منصصة أو من المقرنصات أو مضلعة أو متعارضة أو نصف كروية (Terrasse, ibid., pp. 180, 181-Marçais, op. cit., p. 211)

(٢٥) عبد الواحد المراكشى ، المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة ، ١٩٥٠ ص ٢٦٦

التى تحتضن روائع الحضارة الهللنستية طوال قرون عديدة كانت راسخة فى أعماقه » (٢٦) . ولقد أساء تراس Terrasse فهم نص المراكشى ، فبدلا من أن يدرك أن المنصور أراد أن يقلد بناء منار الاسكندرية ، فهم النص على أن المقصود به أن يقلد تخطيط مدينة الاسكندرية عند قيامه ببناء مدينة الرباط ، وفى ذلك يقول: « يروى مؤرخو الاسلام أنه خطط مدينته على نظام تخطيط مدينة الاسكندرية (٢٧) (Les historiens musulmans racontent qu'il conçut sa ville sur le plan d'Alexandrie). ولقد طبق الموحدون هذا النظام الداخلى لمئذنة الرباط التى لم يتم بناؤها على مئذنة جامع القصبة باشبيلية ، فهذه المئذنة بنيت على حد قول ابن صاحب الصلاة « بغير أدراج ، انما يصعد اليها فى طريق واسعة للدواب والنـاس والسدنة » (٢٨) وهذه الطريق تدور حول النواة المركزية المربعة ٣٥ دورة مربعة (٢٩) ، وتتسع لصعود فارسين بفرسيهما حتى سطح الطابق الأول من الصومعة .

وقد اتخذت مئذنة جامع الكتبية بمراكش نفس النظام الداخلى للصعود الى أعلى المئذنة ، فهى مئذنـة بغير درج يصعد الى أعلى طابقهـا الأول عن طريق ممر صاعد بدون درجـات «Une rampe sans gradins» يـدور حـول النـواة المركزية بمقاطع متعامدة مع الجدران الداخلية ، ويشغـل النواة الوسطى ستة غرف تعلو الواحدة الأخرى (٣٠) . وفى هذه المآذن الثلاثة يقول تراس : « وبين الجدار الخـارجى السميك والنواة الوسطى لا يوجد درج وفق النظـام الشائع للمآذن ، وانما يصعد طريق بدون درجات صعودا تدريجيا عبر عطفـات مؤربة (تتخذ زوايا قائمة) وهذا النظام سيطبق فى الخيرالدا كما سيظهر فى مئذنة حسن بالرباط قرب نهاية القرن » (٣١) .

بقى أن نوضح كيف انتقل تأثير منار الاسكندرية الى عمارة المآذن المغربية والأندلسية ، وأعتقد أن هذا التأثير الذى مارسه منار الاسكندرية فى الطابع العام لمئذنتى القيروان وسفاقس انما حدث بسبب استقرار جماعات من أهل الاسكندرية بالقطر التونسى (افريقية) فى أواخر القرن الأول للهجرة ، فقـد ورد فى مصادر تاريخ الفتح العربى للمغرب أن حسان بن النعمان الغسانى استعان بألف قبطى

---

(٢٦) Terrasse,, l'art Hispano-Mauresque, p. 288

(٢٧) Terrasse, l'art Hispano-Mauresque, p. 288

(٢٨) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ، ص ٤٨٢

(٢٩) المغرب الكبير ، ص ٨٥٨ . وذكر مارسيه أن عددها ٣٤ دورة وأعتقـد أن الرقم الثـابت بالمتن أصح لأنه احصاء شخصى .

(٣٠) Terrasse, Sanctuaires et forteresses almohades, p. 177

(٣١) Ibid., p. 172

بأهله وولده من مصر فى انشاء دار الصناعة بتونس (٣٢) لشهرة الأقباط (من أهل الاسكندرية) فى صناعة السفن بدار الصناعة بالاسكندرية وتكشف البرديات عن عدد كبير من الصناع المصريين المتخصصين فى صناعة السفن كالنجارين والمقلفطين وقصارى الأقمشة ممن كانوا يشتغلون فى دار الصناعة بالاسكندرية (٣٣) . يضاف الى ما سبق أن الاسكندرية كانت القاعدة الرئيسية فى مصر لتوجيه الحملات العباسية الى افريقية بحكم اتصالها بالطريق المؤدية الى افريقية والمغرب (٣٤) ، ثم انها كانت تعتبر باب المغرب والأندلس (٣٥) واليها تصل سفن المغاربة والاندلسيين الذين لم تنقطع رحلاتهم الى المشرق الاسلامى عبر الاسكندرية منذ منتصف القرن الثانى للهجرة اما لأداء فريضة الحج أو طلبا للعلم أو سعيا الى التكسب بالتجارة ، فلقد كانت الاسكندرية أول ثغر ينزلونه بعد رحلتهم الطويلة ، وكان منارها أول ما يشاهدونه من المعالم البارزة بحيث رسخت صورته فى مخيلاتهم (٣٦) ويتحول مع مضى العهود وتوالى الحقب والازمان الى اسطورة كان لها أثرها الفعال فى امتثال صورته لدى عرفاء البناء فى المغرب والأندلس ؟

دكتور السيد عبد العزيز سالم

---

(٣٢) البكرى ، المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب ، نشر دى سلان ، الجزائر ١٩١١ ص ٣٨ التجانى ، رحلة التجانى ، تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب ، تونس ١٩٥٨ ص ٦ ابن أبى دينار القيروانى ، المؤنس فى ذكر بلاد افريقية وتونس ، تونس ١٢٨٦ هـ ص ١١ وانظر عبد العزيز سالم ، تاريخ الاسكندرية وحضارتها فى العصر الاسلامى ، الاسكندرية ١٩٨٢ ص ١١٦ وتاريخ البحرية الاسلامية فى حوض البحر المتوسط ، جـ ٢ الاسكندرية ص ٣٢ هامش ٣

(٣٣) فتحى عثمان ، الحدود الاسلامية البيزنطية ، جـ ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ٣٤٤

(٣٤) عبد العزيز سالم ، تاريخ الاسكندرية ، ص ١٢٢

(٣٥) راجع فى ذلك مقالى بعنوان Influencia del arte hispano-musulmán sobre el arte islámico de Egipto, en Cuadernos de la Alhambra, números 15-17, 1981 التأثيرات الأندلسية فى العمارة المصرية الاسلامية ، المجلد الحادى والعشرين مدريد ١٩٨٢

(٣٦) al-Sayed Abd al-Aziz Salem, Des Grecs aux Ottomano: Grandeur et misère d'un mythe, dans le Miroir eggyptien, Marseille, 1984, p. 63.